أسس اليقين

بين الفكر الديني والفلسفي

تأليف

الدكتور يوسف محمود محمد

مدرس الفلسفة الإسلامية
بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

الناشر

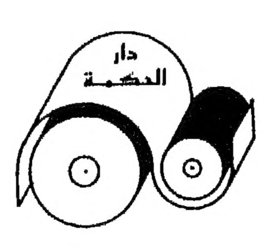
دار الحكمة

الدوحة

بسم الله الرحمن الرحيم

□ الطبعة الأولى □

○ ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م ○



لطباعة ونشر الكتب والرسائل والأبحاث
الجامعية والعلمية والفنية والترجمة
ت ٤١٠٤٧٠ (الدوحة) ، ت ٢٧٣٧٩٣٨ (القاهرة)
ص ب ٧٣٢١ س.ت ٩١٧٣ فاكس ٢٦٠٨٨٢٥ (القاهرة)

المقدمـــة

هناك معضلة فكرية هامة تتصل ببنية الحضارة الإسلامية ، وما تتطلبه هذه الحضارة من أسس ومقومات تقوم عليها ، وهي هل لدى المسلمين مناهج خاصة بهم ، اكتشفوها بأنفسهم دون أن تشوبها شائبة مقحمة عليها من الخارج ؟ - بمعنى هل قامت على أصول وثوابت داخلية ، من خلال دستورها القرآني ونظامها التشريعي بأنواعه ، من عقائدي ، واجتماعي ، وسياسي .. ، أو أنها قامت على اكتناف المتغيرات والمتداخلات الخارجية ؟

ومن هنا هدف البحث إلى إبراز مسألة اليقين في مناهج المسلمين ، وما مدى استقلالهم بها ؟ وما مدى تأثرهم بالمنطق اليوناني ، ومن بين هاتين النظرتين في المناهج ، يقوم البحث باستجلاء النظرة الإسلامية لمسألة اليقين في مناهجهم وابرازها في ثوب اسلامي واضح المعالم ، خالي من الغموض واللبس والتعقيد ، حتى يسهل فهمها أولا ، ومن ثم الحكم لها أو عليها ، ذلك أن العقل المتدبر تعود على أن يلتمس منهجا معينا في أبحاث المفكرين والفلاسفة ، الذين يهدفون من وراء أبحاثهم ونظرياتهم إلى اليقين الحق ، والتحليل والتبسيط والإيضاح الشمولي ، وهذان الهدفان يحملان في طياتهما عمليتي الاستنباط والإقناع ، وفي محاولة مستفيضة لاستقراء شامل لتحديد معالم هذا المنهج ، فإن البحث يعرض لمعظم المدارس الإسلامية على مستوى المحدثين والفقهاء والمتكلمين والصوفية ، وذلك من خلال أئمة هذه المدارس ، وما ذلك إلا لكي يوضح البحث أصالتهم وما انفردوا به من مناهج خاصة قبل عهد الترجمة ، حتى نكون على يقين بأنهم لم يأخذوا شيئا من المناهج الوافدة إليهم ، وسيعتمد البحث على مصادرهم الأصلية ، وأخذ آرائهم من مظانها الأولى ، ومن ثم يوضح البحث مسألة اليقين عندهم من خلال

مناهجهم بما لها وما عليها ، وبعد أن يفرغ البحث من مناهج هذه المدارس يعرج على فلاسفة اليونان ، وفلاسفة الإسلام لدراسة مناهجهم ومسألة اليقين عند كل منهم . وما مدى أحقية اليقين عند فلاسفة اليونان ؟ ومن ثم ما مدى تأثر فلاسفة الاسلام بفلاسفة اليونان ؟ وهل يجد البحث جديدا في مجال الدلالات والبراهين والتعريفات الخاصة بهذا النوع من العلوم لدى فلاسفة الإسلام ؟

وبصفة إجمالية فالذين يدرسون هذا النوع من البحث الخاص بالمناهج ينقسمون الى ثلاثة أصناف ، عقليين وماديين ، وماديين وعقليين معا ، وكل يدعي بأحقية مذهبه ، ومن هذا الاختلاف القائم على نظرة كل منهم بأحقية مذهبه يتشعب البحث ، ويتضاعف الجهد ، ولكن بفضل الله سبحانه وتعالى ثم بفضل أساتذتي الأفاضل وخاصة أستاذي الدكتور / محمد السيد الجليند ذللت العقبات وتيسرت الأمور واتضحت المعالم . فجزاه الله عني وعن المتلهفين إلى منهج إسلامي والداعين إلى العلم خير الجزاء وأحسن الثواب.

ومنذ مطلع القرن العشرين والفكر الاسلامي يتعرض لطعنات عديدة ومستمرة من الداخل والخارج ، من الداخل – إما بقصد وإما بدون قصد ووعي وإدراك ، بمعنى عدم التوعية والاهتمام بهذا النوع من العلوم ، وذلك عندما يسردون الأيات القرانية والأحاديث النبوية للاستشهاد بهما في المسائل التي يبحثونها دون أن يتحروا مواطن اليقين في ارائهم من جهة ، ومن جهة أخرى دون أن يحللوا النصوص التي يستشهدون بها من جهة أنها أدلة حسية أو عقلية ، أو حسية وعقلية في آن معا ، وكم دليل احتوته هذه الاية ، الى غير ذلك .

وعلى كل فإن هؤلاء لا يقصدون هذا الطعن والإساءة – وأما الطعنات الداخلية فهي التي يقصد بها تلك الموجهة من أولئك المعجبين بمناهج الغرب والمنكبين عليها دونما تمحيص أو تدقيق .

وأما بالنسبة للطعنات الخارجية المتمثلة في فكر الغربيين وهم بدورهم انقسموا الى قسمين :

(١) قسم يجردنا دائما وأبدا من شخصيتنا الإسلامية ، وذلك عندما يرددون أننا كمسلمين قد أخذنا مناهجنا الخاصة بعلومنا ومعارفنا من الفكر اليوناني ، وفلسفتنا ما هي إلا (ذيل للفلسفة اليونانية) . وهذا ما يحاول البحث أن ينفيه ويثبت عكس هذه المقولة (١) .

(٢) قسم غربي أقر بشئ من الفلسفة للعرب والمسلمين .

ويحاول البحث هنا أن ينفي المقولة القائلة إن المسلمين قد أخذوا مناهجهم ومعارفهم من الفكر اليوناني ، وفي الوقت نفسه يحاول البحث أن يثبت بشئ من العمق أننا كمسلمين أصحاب حضارة لنا منهجنا ومنطلقنا الخاص بنا . وفي الوقت نفسه لا ننكر أننا في مرحلة ما قد تأثرنا بالحضارة اليونانية وغيرها من الحضارات بشيئ من الأخذ عنهم ، وما هذا إلا كشأن كل الحضارات في تفاعلها واستمرارها ، وليس من الضروري أن تبتلع أي حضارة ما هو وافد إليها كما هو ، بل الحضارات تتفاعل وتبتلع ما هو آت اليها من الخارج وقد تهضمه إذا وجدته مطابقا ومسايرا لمبادئها ، وأما إذا وجدته مخالفا فإنها تتخلص منه .

---

(١) انظر : مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٥ وما بعدها ، الطبعة الثالثة ، طبعة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، سنة ١٣٨٦هـ ، ١٩٦٦م، القاهرة .

أما عن خطتي في (بحث أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي) فتتلخص فيما يلي :

أولا : استعراض وجهات النظر التي قيلت في اليقين المعرفي ، وأسسها ، ومدى إفادتها لليقين من قبل المدارس المختلفة ، وذلك بتعقبها عند القائلين بها ، وفي مظانها الأصلية التي قيلت فيها ، في ضوء ما ورد من أسس وكليات في النص القرآني ، عند المفسرين أو عند المحدثين ، أو الصوفيين ، أو الأصوليين والمتكلمين أو الفلاسفة .

ثانيا : تحليل النقد المتبادل بين المدارس المختلفة بعضها لبعض ، ومحاولة العثور على أصول هذا النقد في إشارات القرآن الكريم وأقوال أهل السنة والجماعة .

ثالثا : محاولة الانتصاف لليقين الفطري بالشواهد والقرائن وقد جاء ذلك على قدر الجهد والمعرفة المتواضعة للباحث . ومن هنا جاء تقسيم الأبواب في هذه الرسالة متلائما مع خطة البحث ، وذلك في أبواب ثلاثة ، وخاتمة.

الباب الأول : دراسة المنهج القرآني والفلسفي .

وفي هذا الباب ثلاثة فصول ، هي :

الفصل الأول : معنى البرهان اليقيني .

الفصل الثاني : مفهوم البرهان اليقيني في النص القراني والفلسفي.

الفصل الثالث : أنواع البراهين القرآنية ومجالاتها التي استخدمت فيها.

الباب الثاني : البراهين اليقينية في الفكر الإسلامي .

ويشتمل على ثلاثة فصول ، هي :

الفصل الأول : المعرفة لدى الصوفية ومدى إفادتها لليقين .

الفصل الثاني : البرهان اليقيني لدى المحدثين .

الفصل الثالث : البراهين اليقينية لدى الأصوليين .

الباب الثالث : مسألة اليقين بين الفلاسفة ، المسلمين والمتكلمين.

وفي هذا الباب فصلان ، هما :-

الفصل الأول : البراهين اليقينية لدى الفلاسفة الإسلاميين .

الفصل الثاني : منهج المتكلمين في الاستدلال ومدى إفادتها لليقين.

وفي الخاتمة أبرزت النتائج التي توصلت إليها من هذه الدراسة .

وبعد ... فلعلي أكون قد وفقت في قصدي هذا . وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

الباب الأول

دراسة المنهج القرآني والفلسفي

ويشتمل على ثلاثة فصول

الفصل الأول : معنى البرهان اليقيني

الفصل الثاني : مفهوم البرهان اليقيني في النص القرآني والفلسفي

الفصل الثالث : أنواع البراهين القرآنية ومجالاتها التي استخدمت فيها

الفصل الأول

معنى البرهان اليقيني

- المقدمة
- اليقين في القرآن الكريم
- اليقين في السنة النبوية
- معنى اليقين في المعاجم العربية والفلسفية
- الألفاظ والاصطلاحات الدالة على المعاني
- كيفية تكوين الاصطلاحات والتعريفات
- الاصطلاحات وتحديد المفاهيم لدى الصوفية
- الاصطلاحات وتحديد المفاهيم لدى الفلاسفة

الفصل الأول
" معنى البرهان اليقيني "

مقدمــــة :

تعود العقل في بحثه عن اليقين أن يلتمس منهجا معينا من أجل الوصول إليه ، ذلك اليقين الذي تطمئن إليه النفس سواء بدراسته الذاتية لفكرة ما ، أو بدراسته لنظريات العلماء والمفكرين ، وذلك من خلال التحليل والتبسيط والإيضاح الشمولي للنظريات المدروسة وهذا المطلب اليقيني المنشود يتطلب من كل باحث أن يكون على دراية تامة باصطلاحات وتعريفات المدارس الفكرية المدروسة ، لأن التعريفات والاصطلاحات تعد مدخلا لكل علم . ومن هنا عزم البحث على دراسة هذه المصطلحات والتعريفات المعتمدة في كل من هذه المدارس والمذاهب الفكرية ، لأن لكل علم أو مدرسة طائفة من الألفاظ استعملوها وانفردوا بها عن سواهم ، وكذلك يرى البحث أن يوضح طريقة تحديد هذه الاصطلاحات والمفاهيم عند تلك المدارس ، وذلك حتى تتضح معالم كل مدرسة ومذهب فكري ، لأن الباحث إذا عرف تلك الألفاظ والاصطلاحات وكيفية تكوينها سهل عليه معرفة مسار كل مذهب ومدرسة . وبالتالي يسهل عليه الحكم على تلك المدارس والمذاهب الفكرية والفلسفية ، وذلك من خلال مباحث الألفاظ والمعاني التي تعد أهم جزء في العلوم العقلية التحليلية والاستنباطية ، ومن ثم يصل إلى تحديد اليقين في مبدأ معارفهم . ومن هنا كان لزاما على البحث أن يدخل في دراسة هذه الاصطلاحات والتعريفات وكيفية تكوينهما . وذلك بعد أن نكون قد ذكرنا معنى اليقين في القرآن الكريم ، والسنة االنبوية ، والمعاجم الفلسفية ، حتى

يتسنى للباحث معرفة معنى اليقين ، ومن ثم معرفة كيفية تكوين الاصطلاحات والتعريفات التي يقوم عليها اليقين .

اليقين فى القرآن الكريم :

من البين أن كلمة اليقين وردت فى القرآن الكريم فى صيغ مختلفة فمنها المصدر ومنها الفعل ومنها الصفة ومنها الاسم ، وقد جاءت الأسماء وما يشابهها مفردة حينا ومجموعة حينا آخر كما جاءت متضايفة أو موصوفة في سياقات أخرى (١) .

أولها : علم اليقين ، وهو مرتبة البرهان . وثانيها عين اليقين ، وهو أن يرى المعلوم عيانا فليس الخبر كالمعاينة . وثالثها حق اليقين ، وهو أن يصير العالم والمعلوم والعلم واحدا (٢) .

ومن أهم معاني اليقين في القرآن الكريم :

١- وردت كلمة اليقين في آيات قرآنية بمعنى الموت ، مثل قوله تعالى : ﴿ وكنّا نكذّب بيوم الدّين حتّى أتانا اليقين ﴾ (٣) وفسر الإمام الزمخشري هذه الآية بقوله (٤) : وتقريره واليقين الموت ومقدماته ، وفي قوله تعالى: ﴿ كلاّ لو تعلمون علم

---

(١) وهى اليقين ، ويقينا ، يوقنون ، توقنون ، موقنين ، موقنون .

(٢) الفيروز آبادي : بصائر ذوى التمييز ، تحقيق الأستاذ / عبد العظيم الطحاوي ، جـ٥ ، ص ٤٠٢ ، طبعة لجنة إحياء التراث الإسلامي ، القاهرة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م .

(٣) سورة المدثر ، الآية : ٤٦-٤٧ .

(٤) الزمخشري : الكشاف ، جـ٤ ، ص١٨٧ طبعة دار المعرفة ، بيروت ، د.ت .

اليقين ﴾ (١) ويحتمل أن يكون اليقين هو الموت ، كقوله تعالى : ﴿واعبد ربّك حتّى يأتيك اليقين ﴾ (٢) فإن الشك حينئذ يزول ، والأحوال إلى اليقين تئول (٣) .

٢- وجاءت كلمة اليقين بمعنى التوحيد ، وذلك فى قوله تعالى : ﴿ وفي الأرض آيات لّلموقنين ﴾ (٤) أي الموحدين الذين سلكوا الطريق السوي البرهاني الموصل إلى المعرفة ، فهم نظارون بعيون باصرة وأفهام نافذة كلما رأوا آية عرفوا وجه تأملها فازدادوا ايمانا مع إيمانهم وإيقانا إلى إيقانهم (٥) .

٣- وجاءت كلمة اليقين بمعنى العلم والمعرفة على أنه نقيض الشك مثل قوله تعالى : ﴿ وقولهم إنّا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وماصلبوه ولكن شبّه لهم وإنّ الّذين اختلفوا فيه لفي شكّ منه ماهم به من علم إلاّ اتّباع الظّنّ وما قتلوه يقينا ﴾ (٦) ، وقوله تعالى:

---

(١) سورة التكاثر ، الآية : ٥ .
(٢) سورة الحجر ، الآية : ٩٩ .
(٣) النيسابوري : غرائب القرآن ، تحقيق الأستاذ/ إبراهيم عطوة عوض جـ٣٠ ، ص١٦٨ طبعه الحلبي ، مصر ، الطبعة الأولى سنة ١٣٨١هـ - ١٩٦٢م .
(٤) سورة الذاريات ، الآية : ٢٠ .
(٥) الزمخشري : الكشاف ، جـ٤ ، ص١٦ .
(٦) سورة النساء ، الآية : ١٥٧ .

﴿ كلاّ لو تعلمون علم اليقين لترونّ الجحيم ﴾ (١) .

٤- وكذلك وردت كلمة اليقين بمعنى الثابت والثبات مثل قوله تعالى : ﴿إنّ هذا لهو حقّ اليقين ﴾ (٢) وفسره الزمخشري بقوله : إن هذا الذي أنزل في هذه السورة لهو حق اليقين ، أي الحق الثابت من اليقين ، وقوله تعالى : ﴿ وإنّه لحقّ اليقين ﴾ (٣) .

إذن فكلمة اليقين في القرآن الكريم وردت بهذه المعاني المتعددة . وبنظرة استقرائية واستنتاجية تلاحظ أنها في مجموعها الكلي وردت بمعنى المعرفة الواضحة الذي لا لبس ولا غموض ولا شك فيه . وأن كل هذه المعاني في مجموعها الكلي تدل على انتفاء الشك والحيرة .

اليقين في السنة النبوية :

وردت كلمة اليقين في السنة النبوية كثيرا ، وهي في مجموعها الكلي تعبر عن الإيمان . فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (اليقين الإيمان كله)(٤) وفي رواية أخرى (اليقين كله إيمان) ومعنى هذا الحديث أن الإيمان يقيني فإذا نزل عن درجة اليقين فقد أصبح ضعيفا لا يقوى

---

(١) سورة التكاثر ، الآية : ٥ .
(٢) سورة الواقعة ، الآية : ٩٥ .
(٣) سورة الحاقة ، الآية : ٥١ .
(٤) ذكره المنذري في الترغيب ، جـ٤ ، ص٢٧٧ ، وابن حجر في فتح الباري ، جـ١٠ ، ص٥١٢ .

عندالامتحان والشـــــدائد ، لأن الإيمـــان الضعيف قد يخشى على صاحبه من سوء الخاتمة فقد يغويه الشيطان اخر حياتـه ويضلـه فيكفر والعياذ بالله. ويؤكد الحديث قوله صلى الله عليه وسلم : (الصبر نصف الإيمـان واليقين الإيمان كله) (١) فهذا الحديث أيضا يؤكد أن الإيمان يقين فإذا نقص اليقين نقص الإيمان ، وإذا ضعف اليقين ضعف الإيمان .

كما أن اليقين عند العلماء هو التصديق بالموعود من الله سبحانه وتعالى ، وذلك أن يعلم أنه لا ضار إلا الله ولا نافع إلا الله ولا رازق إلا الله ولا مفقر إلا الله ، وهذا ما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم فقال : (يا غلام احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده تجاهك تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة ، واعلم أن الأمة لو اجتمعوا على أن ينفعوك بشئ لم ينفعوك بشئ إلا بشئ قد كتبه الله لك ولو اجتمعوا على أن يضروك بشئ لم يضروك إلا بشئ قد كتبه الله عليك رفعت الأقلام وجفت الصحف) (٢) .

معنى اليقين في المعاجم العربية والفلسفية :

إن البحث في أمر اليقين من الأمور والقضايا التى توحدت فى المطلب لنيلها والوصول إليها ، ولكن اختلفت بالباحثين السبل والوسائل وبالتالي فقد تعددت الآراء ووجهات النظر وكثرت الأقاويل ، منهم من رأى أن الوصـــول

---

(١) انظر : مجمع الزوائد للهيثمي ، جـ١ ، ص٥٧ .

(٢) رواه الترمذي حديث رقم ٢٥١٦ ، وأحمد جـ١ ، ص٢٩٣ ، ٣٠٧ ، والحاكم جـ٣ ، ص٥٤١ ، ٥٤٢ ، ومجمع الزوائد ، جـ٧ ، ص١٨٩ .

إلى اليقين يجب أن يستخدم فيه المنهج التجريبي مؤكدين بأنه بهذا المنهج نصل الى قوانين مجردة تدل على العلاقة بين الأشياء وبالتالي تستخدم هذه المعرفة في الحياة العملية . ومنهم من يرى أن الساعي وراء اليقين يجب أن يستخدم المنهج الرياضي . فالمعرفة الرياضية عندهم هي النموذج الأعلى لليقين ، وهى التي يجب أن تطبق على جميع نواحي الحياة من طبيعي وإنساني ، وذلك لما في الرياضيات من دقة وضبط .

وتجد جون ديوي [1] يجعل المنهج التجريبي (قاعدة السلطة الفكرية) وأن هذا المنهج التجريبي هو نموذج البحث الذي يجب أن يطبق على جميع الميادين حتى الأمور الإنسانية مثل : علم النفس ، علم الاجتماع ، الدين [2] . وكذلك ذهب أصحاب المذاهب الأخرى .

ومن أهم التعريفات التي قيلت في معنى اليقين :

(١) اليقين في معاجم اللغة العربية :

اليقين : العلم وازاحة الشك وتحقيق الأمر ، وقد أيقن يوقن إيقانا ، فهو موقن ، ويقن ييقن يقنا ، فهو يقن .

---

(١) جون ديوي : فيلسوف أمريكي برجماتي وعالم تربوي ، وناقد اجتماعي ولد في ١٠/١٠/١٨٥٩ ، وتوفي في أول يونيو سنة ١٩٥٢ ، (انظر : الدكتور / عبدالرحمن بدوي الموسوعة الفلسفية ، جـ١ ، ص ٤٩٩ ، طبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى ١٩٨٤ ، بيروت) .

(٢) انظر الدكتور/ مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية ، ص ١٦ ، طبعة دار المعارف – الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ مصر .

واليقين : نقيض الشك ، والعلم نقيض الجهل ، تقول علمته يقينا . وفي التنزيل العزيز ﴿ وإنّه لحقّ اليقين ﴾ (١) ، أضاف الحق إلى اليقين ولبس هو من إضافة الشئ إلى نفسه ، لأن الحق هو غير اليقين ، وإنما هو خالصه وأصحه، فجرى مجرى إضافة البعض إلى الكل . وقوله تعالى : ﴿ واعبد ربّك حتّى يأتيك اليقين ﴾ (٢) ، أي حتى يأتيك الموت ، كما قال عيسى بن مريم ، على نبينا وعليه الصلاة والسلام : ﴿ وأوصاني بالصّلاة والزّكاة ما دمت حيّا ﴾ (٣) وقال : ما دمت حيا وإن لم تكن عبادة لغير حي ، لأن معناه اعبد ربك أبدا واعبده إلى الممات ، وإذا أمر بذلك فقد أمر بالإقامة على العبادة (٤) .

(٢) اليقين في المعاجم الفلسفية :

١- سيكلوجيا : طمأنينة النفس لحكم تراه حقا لا ريب فيه ، ويقابل الشك. وقد يذعن المرء لما هو في الواقع خطأ .

٢- منطقيا : كل معرفة لا تقبل الشك ، ومنه حدسي كاليقين ببعض الأوليات ، أو استدلالي غير مباشر ينتهي إليه المرء بعد البرهنة، ومنه ذاتي يسلم به المرء ولا يستطيع نقله إلى غيره ، أو موضوعي يعرض نفسه على العقول كاليقين العلمي (٥) .

---

(١) سورة الحاقة ، الآية : ٥١ .

(٢) سورة الحجر ، الاية : ٩٩ .

(٣) سورة مريم ، الآية : ٣١ .

(٤) ابن منظور : لسان العرب ، جـ٦ ، ص٤٩٦٤ .. ٤٩٦٥ ، طبعة دار المعارف مصر ، د . ت .

(٥) مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، ص٢١٦، طبعة دار مأمون للطباعة ، مصر ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٧٩م .

وهناك بعض الموسوعات الفلسفية شرحت اليقين بشئ من التوسع والإحاطة ، وذلك عندما قسمت القضايا اليقينية إلى أربعة أصناف ، وقيل فيه: هو ما يفيد شيئا لا يتصور تغيره محال والقضايا اليقينية، أو اليقينيات أربعة أصناف:

الصنف الأول: هو الأوليات العقلية المحضة، وهي قضايا رسخت في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة، من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها ... كقولنا : إن الاثنين أكبر من الواحد . وإن الشئ الواحد لا يكون قديما وحديثا معا، وإن السلب والإيجاب معا لايصدقان في شئ واحد فقط ... وهذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن في التصديق به إلا على تصور البسائط ، أعني الحدود والذوات المفردة .

الصنف الثاني: هو المحسوسات، كقولنا : القمر مستدير. والشمس منيرة .

الصنف الثالث: المجربات، وهي أمور وقع التصديق بها من الحسي بمعاونة قياس خفي ، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان، وحز الرقبة مهلك ، والسقمونيا مسهل ...

الصنف الرابع: القضايا التي عرفت لا بنفسها، بل بواسطتها وكان لا يغرب عن الذهن أوساطها، بل مهما وحتى أحضر جزئي المطلوب، أحضر التصديق به لحضور الوسط معه، كقولنا: الاثنان ثلث الستة، فإن هذا معلوم بوسط، وهو أن كل منقسم ثلاثة أقسام متساوية فأحد الأقسام ثلث، والستة تنقسم بالإثبات ثلاثة أقسام متساوية . فالاثنان إذن ثلث الستة، ولكن هذا الوسط لا يغرب

عن الذهن لقلة هذا العدد وتعود الإنسان (١) .

وإذا أخذنا معنى اليقين بشئ من التفصيل عند الكندي مثلا فإننا نجده يعرفه بقوله: (هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان) (٢) واليقين بهذا الشكل يكون ناتجا عن استدلال، وذلك من خلال تنقل الذهن من قضايا أولية إلى نتائج ضرورية.

وهذا يوضح أن الفلاسفة عندما يتناولون اليقين فإنهم يطلقونه على أنه برهان، وعرفوا البرهان بالجملة، بقولهم، هو: (قياس يقيني يفيد علم الشئ على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها) (٣).

---

(١) ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي، ص١١، صحة وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، سنة١٩٨٠م. وابن سينا، الهدية، تحقيق الدكتور محمد عبده، ص١٢١، طبعة مكتبة القاهرة الحديثة، مصر ، الصحة الثانية سنة١٩٧٤م وعبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، جـ٢، ص٠٠٤، طبعة المؤسسة العربية، الطبعة الأولى سنة١٩٨٤م بيروت .

(٢) الكندي: رسالة في حدود الأشياء ورسومها، تحقيق الدكتور/محمد عبد الهادى أبو ريدة، ص٨، الطبعة الثانية، طبعة مكتبة حسان، مصر .

(٣) ابن رشد: البرهان، ص٣٨، تحقيق الدكتور محمود قاسم، مراجعة الدكتور تشارلي بترورث، والدكتور/ أحمد عبد المجيد هريدي، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة١٩٨٢م.

وإذا دخلنا بالبحث في كلمة البرهان بالتوضيح والتعريف، وبيان أنواعه، نجده كالآتي :

البرهان: استدلال ينتقل فيه الذهن من قضايا مسلمة إلى أخرى تنتج عنها ضرورة ، وعده المناطقة القدامى أسمى صور الإستدلال، لأنه يقوم على أساس من مقدمات يقينية ، وينتهي تبعا لذلك إلى نتائج يقينية .

وأنواعه: برهان الإن ، أو البرهان الإني : هو الذي يفيد أن الشئ موجود ، دون أن يبين علة وجوده ، فالحد الأوسط فيه يعطي التصديق بالحكم فقط دون تعرض لعلة وجود الموضوع .

- البرهان اللمي: هو الذي يعيك علة اجتماع طرفي النتيجة، فالحد الأوسط فيه هو سبب وجود الحكم .
- برهان الخلف: برهنة أساسها إثبات صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو فساد المطلوب بإثبات نقيضه .
- برهان راجع : برهان قال به (بوانكاريه) ، وعده أساس البرهنة الرياضية ، وفيه يرجع العقل إلى فروض أولية هي من البساطة بحيث لا يمكن إنكارها ، وبحيث يتم بها إثبات المطلوب. ويسير فيه الذهن من قضية إلى أخرى أعم منها. وقد توسع فيه المناطقة الرياضيون وسموه الاستقراء الرياضي أو الاستقراء التام (١) .

---

(١) انظر : ابن رشد، البرهان، تحقيق الدكتور/ محمود قاسم، ص٧٤-٧٥ ، ومجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، ص٣٣، طبعة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م .

إذن فالبرهان في حد ذاته عملية استدلالية تهدف إلى تأكيد صدق أو كذب قضية . والاستدلالات التي يبنى عليها البرهان والتي تترتب عليها القضية منطقيا تسمى الحجج . وهذه البراهين غالبا ما تصاغ للإقناع وهذه إحدى وظائفها الهامة والمشروعة . ومن هنا فإن البرهان في مجموعه الكلي (نتيجة تقوم بينها وبين البينة المؤيدة لها علاقة ، وبدقة أكثر البرهان مجموعة من القضايا قائمة في علاقة بعضها مع بعض آخر . ويتألف البرهان من قضية واحدة هي النتيجة ، وقضية أو أكثر من البينات المؤيدة. وتسمى قضايا البينة بالمقدمات، وليس هناك عدد محدد من المقدمات يلزم لكل برهان. ولكن لابد وأن تكون هناك قضية واحدة على الأقل) (١) .

الألفاظ الاصطلاحية الدالة على المعاني :

من المؤكد أن الأدلة قائمة على الألفاظ الدالة على المعاني الخاصة بها، والمتفق عليها وعلى معانيها دون أدنى مفارقة بينها من مقام إلى مقام، ومن هنا نصل إلى خاصية ألفاظ الشرع، وهي خاصية عدم التعارض بين الألفاظ في معانيها، فبالتالي تكون المعاني صحيحة ومرتبطة باللغة .

---

(١) ويزلي سالمون: المنطق، ص١٨، ترجمة وتعليق الدكتور/ جلال موسى، تقديم الدكتور/ محمد على أبو ريان ، طبعة الشركة العالمية للكتاب، بيروت، الطبعة الثانية١٩٨٦م.

أما دلالة العقل المجرد فلا التفات فيها إلى الألفاظ، لأن هذه الألفاظ متشابهة مجملة وهنا قد يتطرق إلى الذهن السؤال الآتى: هل يمكن القول إن هذه الألفاظ والاصطلاحات التي يستعملها الفلاسفة والمتكلمون والصوفية موجودة بنصها وعينها في الكتاب والسنة ؟ نقول: نعم إن هذه الألفاظ موجودة بنصها في الكتاب والسنة، لكن بمعان أخرى غير المعانى التى يقصدونها، لأن هذه المعانى تدفقت على عقولهم نتيجة لبحثهم العقلى المجرد عن أى معان سابقة لهذه الألفاظ ، بل بعقلهم الحر وضعوا هذه الألفاظ والاصطلاحات فى بطون كتبهم ، ومن ثم قامت مناقشاتهم على هذه الألفاظ، وهذا دعاهم إلى توضيح ووضع معان خاصة لهذه الألفاظ . وبهذا نصل إلى نتيجة مفادها أن هذه المدارس الفلسفية والكلامية والصوفية لا تلزمنا ان نأخذ بهذه الألفاظ بمعانيها التي يقصدونها، وذلك مثل لفظ: القدم، والحدوث، والجوهر، والمركب، والجسم، والعرض، والمؤلف، والمتحيز، والبعض، والتوحيد، والواحد، فالمتكلمون على سبيل المثال في وضعهم لمعنى التوحيد والواحد يرون (أن القديم يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة: أحدها بمعنى أنه لا يتجزأ ولايتبعض، وهذا هو المراد بقولنا في الجوهر إنه واحد، وهذا ليس بمدح له لمشاركة سائر الأشياء له فيه، والثاني بمعنى أنه منفرد بالقدم لاثاني فيه، والثالث أنه منفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادرا لنفسه،وعالما لنفسه،واجبا لنفسه)(١) وذلك هو معنى لفظ التوحيد عندهم ،

---

(١) القاضي عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٤، تحقيق: الدكتور محمد مصطفى حلمي، والدكتور أبو الوفا الغنيمي، مراجعة الدكتور/ إبراهيم مدكور وإشراف الدكتور طه حسين، ص٢٤١ طبعة المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ-١٩٦٢م.

وبمقارنة للفظ معنى التوحيد الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم تجد العكس، وهو (لم يتضمن شيئا من هذا النفي، وإنما تضمن إثبات الألهية لله وحده، بأن يشهد أن لا إله إلا هو، ولا يعبد إلا إياه، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يوالي إلا له، ولا يعادي الا فيه ولا يعمل إلا لأجله، وذلك يتضمن إثبات ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات)(١)

وكذلك يتضح للباحث أن هذه الألفاظ مجملة، بمعنى أنها ترد في مقام ما لإثبات ما هو واقع الحال، وفي مقام آخر لإثبات ماهو غير واقع الحال .

ولابد في محاجة أصحاب هذه الألفاظ المجملة حين يقف عليها الأخذ بالكتاب والسنة، فالمخاطب لهم إما أن يفصل ويقول: ما تريدون بهذه الألفاظ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قبلت، وإن فسروها بخلاف ذلك ردت (٢) وذلك حتى لا يقع أهل الكتاب والسنة مع أصحاب هذه الألفاظ المجملة في التطاحن الفكري وكثرة الأقوال من خلال الأدلة التي يذكرونها لإثبات ضالتهم الفكرية، كما وقع فيه المتكلمون والفلاسفة فيما بينهم بسبب تلك الألفاظ المجملة، حتى نشب هذا الخلاف بسبب تلك الألفاظ في المدرسة الواحدة. ونأخذ المتكلمين مثلا على هذا الاختلاف في مسألة تماثل الجواهر، وهذا الاختلاف وقع بين البصريين والبغداديين، وذلك عندما ذهب بعض منهم إلى أن الجواهر كلها من جنس واحد، وبعض آخر، ومنهم أبو القاسم البلخي ذهب إلى أن الجواهر قد تكون مختلفة كما أنها قد تكون متماثلة (٣) .

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، جـ١، ص٢٢٤، توزيع مكتبة ابن تيمية، مصر.

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم، جـ١، ص٢٢٩.

(٣) النيسابوري: كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص٢ د.ت.

ومن أفضل الأحوال في حالة التعرض للألفـاظ المجملـة والمتشـابهة أن يكون المخاطب لهؤلاء قد اتفق معهم على معنى هذه الألفاظ، وذلك أن يعـرف ماذا يريدون بهذه الألفاظ، وأن يعرف مدى موافقة معاني هذه الألفـاظ لمعـاني مثيلاتها في الكتاب والسنة، ومن هنا ينطلق في مناقشاتهم .

والحالة الثانية: إذا لم يتفق معهم على هذه الألفاظ المجملة بحيـث كـانت معاني هذه الألفاظ تحمل معنى آخر غير المعنـى الـذي عنـده وهـو المطـابق للكتاب والسنة، فمن الممكن في هذه الحالة أن يمتنع عن موافقتهم فـي التكلم بهذه الألفـاظ مـع علمـه التـام بهـا حتـى لا يوصـف بـالعجز والضعف وعـدم الدراية، وذلك بأن يوضح أوجه التعارض والتنافر في ألفاظهم وأقوالهم. وهـذا المطلب مطلوب بشكل خاص في مسائل أصـول الديـن. وخاصـة فـي الألفـاظ والمباحث العقلية المتعلقة بالذات الإلهية، حتى لا تقع في المحـذور مـن جهـة، ومـن جهـة ثانيـة لأن البحـث العقلـي القـائم علـى ألفـاظ مجملـة متشـابهة فـي المباحث الإلهية لا تفيد العقل في شئ سوى القيـل والقـال، والبعـد عـن الواقـع الذي يخدم الإنسانية. وهذا ما دعا إليه ابن تيمية بقوله: (فإن كانوا -أصحـاب الألفاظ المجملة – في مقام دعوة الناس إلى قولهم وإلزامهم بـه أمكـن أن يقـال لهم: لايجب على أحد أن يجيب داعيا إلا إلى ما دعا إليـه رسـول اللـه صلـى الله عليه وسلم، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليـه لـم يكـن علـى النـاس إجابة من دعـا إليـه، دلالـة دعـوة النـاس إلـى ذلـك، ولا قـدر أن ذلـك المعنـى حق)(١). حتى ولو قدر أن ذلك المعنـى الـذى وصـل إليـه مـن خـلال الألفـاظ المجملة حق بالنسبة للذات الإلهية ومسائل أصول الدين. تلك كانت وجهة نظر

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، جـ١، ص٢٢٩.

ابن تيمية، وفيما يعتقد أنه ذهب إلى هذا حتى لا يترك مادعا إليه القرآن والسنة، وكذلك فإن من الممكن أن نصل إلى حقيقة معينة، فبالتالى من الممكن أن تجرفنا تلك الحقيقة إلى مسألة أخرى قد تكون شائكة ومحيرة للعقول والنفوس، ومن ثم نكون قد دخلنا في مضلة بسبب حقيقة قائمة على الألفاظ المجملة . إذن فمن الأفضل فى مسائل أصول الدين البعد عن الألفاظ المجملة والمتشابهة .

وباستقراء هذه المصطلحات والألفاظ المتعددة والمختلفة من خلال العلوم المتنوعة نجد أنفسنا أمام حيرة نفسية وعقلية لكثرة هذه الاصطلاحات. ومن هنا يتحتم على أي باحث في أي علم من هذه العلوم أن يلم بهذه الاصطلاحات ولو بالشئ اليسير والأساسي حتى يتسنى له المضي فى دراسة أي علم من هذه العلوم لكي يبلغ المطلب المنشود، وهو التكامل الشخصي المميز فى مفاهيمه والواضح في مدلولاته، لأننا أمام تراث ينبض بالحياة من خلال مدارسه السلفية والكلامية والفلسفية والصوفية والفقهية، ولا نستطيع بأي حال من الأحوال أن ننكر هذه المصطلحات والألفاظ، لأن في إنكارنا هذه سلب لهذا التراث المتراكم وسلب لهويتنا، وواجبنا إزاء هذا التراث الإحاطة والدراية بهذه المصطلحات، حتى تقوى وتبرز الشخصية الثقافية وتتضح معالمها، ولا يتطرق إليها الضعف والتشويش الفكري ، وكذلك فإن بالفهم والدراية لهذه المصطلحات والألفاظ نرسي قواعد النقاش والحوار والمناظرة، وابن تيمية أكد على هذا بقوله (فهؤلاء لابد فى مخاطبتهم من الكلام على المعاني التى يدعونها: إما بألفاظهم، وإما بألفاظ يوافقون

على أنها تقوم مقام ألفاظهم) (١) .

ومن المعروف أن السلف والأئمة لم يذموا المصطلحات والألفاظ الخاصة بكل علم سواء كانت مصطلحات فلسفية أو كلامية أو صوفية، ولكن الذم الذي قيل في أهل الكلام والفلسفة والتصوف من قبل السلف والأئمة كان بسبب المعانى التي يعبرون عنها من خلال الاصطلاحات والألفاظ الخاصة بهم والتي تحمل فى طياتها ما لا يحمد عليه من الأفكار، والنص الآتي يوضح لنا هذا الذم (والسلف والأئمة الذين ذموا وبدعوا الكلام في الجوهر والجسم والعرض تضمن كلامهم ذم من يدخل المعاني التي يقصدها هؤلاء بهذه الألفاظ فى أصول الدين في دلائله وفي مسائله، نفيا وإثباتا. فأما إذا عرفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة وعبر بها لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معاني هؤلاء وما خالفه، فهذا عظيم المنفعة، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه، كما قال تعالى: ﴿ كان النّاس أمّة وّاحدة فبعث ا لله النّبيّين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين النّاس فيما اختلفوا فيه ﴾ (٢) ، وهو مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعاني التي يعبرون عنها بوضعهم وعرفهم، وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة ومعرفة معاني هؤلاء بألفاظهم) (٣) إذن ليس هناك أحد من السلف أو الأئمة منع الأخذ بهذه

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم، جـ١، ص٢٣١.

(٢) سورة البقرة ، الآية : ٢١٣.

(٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل، والنقل، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم، جـ١، ص٤٦.

الألفاظ والاصطلاحات. ولكن ابن تيمية ضبط هذه المسألة، وذلك عندما حدد الأمور التي نهى عنها الشرع بالبحث فيها بأي اصطلاح أو لفظ، وهاهو ذا يقول: (فالذى جاء به الكتاب والسنة النهي عن أمور: منها: القول على الله بلا علم، كقوله تعالى: ﴿ قل إنّما حرّم ربيّ الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا با لله مالم ينزّل به سلطانا وأن تقولوا على ا لله ما لا تعلمون ﴾ (١) ، وقوله تعالى: ﴿ ولاتَقْفُ ما ليس لك به علم ﴾ (٢) ومنها: أن يقال على الله غير الحق، كقوله: ﴿ ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على ا لله إلاّ الحقّ ﴾ (٣) ، وقوله: ﴿ لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على ا لله إلاّ الحقّ ﴾ (٤) ومنها: الجدل بغير علم، كقوله تعالى: ﴿ ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجّون فيما ليس لكم به علم ﴾ (٥) ومنها الجدل في الحق بعد ظهوره كقوله تعالى: ﴿ يجادلونك في الحقّ بعد ما تبيّن ﴾ (٦) ومنها: الجدل بالباطل، كقوله تعالى: ﴿ وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحقّ ﴾ (٧) .

---

(١) سورة الأعراف، الآية:٣٣.
(٢) سورة الاسراء، الآية: ٣٦.
(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٦٩.
(٤) سورة النساء، الآية: ١٧١.
(٥) سورة آل عمران، الآية٦٦.
(٦) سورة الأنفال، الآية: ٦.
(٧) سورة غافر، الآية: ٥.

ومنها: الجدل في آياته، كقوله تعالى: ﴿ ما يجادل في آيات الله إلاّ الّذين كفرّوا ﴾ (١) .

وقوله: ﴿ الّذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم كبر مقتا عند الله وعند الّذين آمنوا ﴾ (٢) ... ومن الأمور التي نهى الله عنها في كتابه التفرق والاختلاف ، كقوله: ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرّقوا ﴾(٣).

ومن المقدمة السابقة يستخلص البحث أن المطلب ملح لتحديد المفاهيم والمصطلحات لكل علم حتى تتضح الأمور ولا تلتبس المفاهيم من علم الى علم. وبعد هذا التحديد يتطلب الوضع فهم هذه المفاهيم من خلال الاصطلاحات والألفاظ الخاصة بكل علم، وبهذا الفهم تتضح المسالك ونسلم من أن نلبس الحق بالباطل ونبعد عن الوقوع في الاشتباه والاختلاف والفتنة، مع التحفظ بعدم الخوض في المسألة الواحدة بألفاظ ومصطلحات ومفاهيم متعددة (٤) ، أي عدم استعمال ألفاظ معينة محددة مع اختلاف معانيها من علم إلى علم، وذلك بأن نكون على دراية تامة بمعنى الألفاظ المتعددة. في ظاهرها والمختلفة في معانيها ومفاهيمها فمثلا تجد أن لفظ الجسم يختلف من علم إلى علم، وإذا لم يكن الباحث على دراية بهذا الاختلاف فإنه قد يقع في اللبس والغموض والارتباك، فتجد لفظ الجسم عند أهل اللغة: هو الجرم وكل شئ عظيم الخلقة. وعند الحكماء يطلق لفظ الجسم بالاشتراك اللفظي على معنيين:

---

(١) سورة غافر، الآية: ٤.
(٢) سورة غافر، الآية: ٣٥.
(٣) سورة آل عمران، الآية:١٠٣.
(٤) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، جـ١ ، ص٤٦-٤٧ .

أحدهما : ما يسمى جسما طبيعيا لكونه يبحث عنه في العلم الطبيعي، وعرف بأنه : جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة .

ثانيهما : ما يسمى جسما تعليميا إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية(١)، ومن ثم أخذوا في تقسيم الجسم الطبيعي تارة إلى مركب يتألف من أجسام مختلفة الحقائق كالحيوان وإلى بسيط وهو ما لا يتألف منها كالماء. وقسموا المركب إلى تام وغير تام، والبسيط إلى فلكي وعنصري.

أما المتكلمون فالجسم عندهم (هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة) (٢) . وعلى كل فإن لكل علم مفاهيمه الخاصة به، دون أن تتحد هذه الألفاظ بالمفاهيم ، وبمحاولاته رأى ابن تيمية في توحيد الألفاظ بالمفاهيم أن من الضروري أن نربط اللفظ باللغة العربية ، وذلك عندما قال : (ولا يجوز الخروج عن الإطار العام للغة وخاصة من خلال ألفاظ الشرع بنوع من التجوز ، وإن كان غايته أن يسوغ للإنسان أن يستعمل اللفظ في مقام ما بمعنى ما ، لكنه لا يمكنه أن يدعي أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن كانوا يرون هذا بهذا ، فليس لأحد أن يستعمل ألفاظ القرآن في معان بنوع من التشبيه والاستعارة ، ثم يحمل كلام من تقدمه على هذا الوضع الذي أحدثه هو) (٣) . وكذلك الأئمة الكبار ساروا على النهج ، وذلك عندما منعوا الأخذ

---

(١) الشريف الجرجاني: شرح المواقف، جـ٢، ص١٩٣، طبعة استنبول، د.ت .

(٢) التهانوي : كشاف اصطلاح الفنون ، تحقيق الدكتور / لطفي عبدالبديع ، ترجمة الدكتور/عبدالنعيم محمد حسنين ، ج١ ، ص ٣٦٧ ،٣٦٨، الناشر : المؤسسة المصرية العامة ، سنة ١٣٨٢-١٩٦٣م .

(٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، جـ١، ص٢٢٩.

بالألفاظ الوافدة والمبتدعة والمجملة في مفاهيمها في مسائل أصول الدين المتعلقة بالذات الالهية ، عملا بالمبدأ القائل إن لكل مقام لفظ ومفهوم معين خاص به ، وما هذا إلا لكي تتضح معالم كل علم على حدة وإبراز معالمه من خلال مفاهيمه الخاصة به ، ومن جهة أخرى حتى لا تختلط المفاهيم ولا تلتبس الأمور .

وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم في مسائل النزاع إلا كتاب منزل من السماء، وإذا ردوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل ، وهؤلاء المختلفون يدعي أحدهم : أن العقل أداة الى علم ضروري ينازعه فيه الآخر ، فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة في موارد النزاع إلا الكتاب والسنة ، وبالرجوع إلى لغة القرآن الكريم كما يوضح البحث هنا يهدف إلى توحيد الألفاظ في مفاهيمها، ذلك لأن اللغة فى مجموعها الكلي والجزئي ما هي إلا مرآة تعكس بدقة تامة وأمانة متكاملة الظواهر الحسية للأشياء الواقعية والمفاهيم النفسية والحسية ، ومن هذه النظرة والغاية أتي الاهتمام بكل لفظ بأن يكون له نبرة خاصة ومميزة ، لكي يدل على معنى معين ، وهذا يتطلب الكشف عن الصلات المتبادلة بين اللفظ والمعنى ، ونتيجة لهذه الصلة المتبادلة بين اللفظ والمعنى دخلت اللغة في قوالب عقلية ومنطقية ووجدانية .

كيفية تكوين الاصطلاحات والتعريفات :

إذا أتى البحث إلى دراسة كيفية تكوين مبحث الألفاظ والاصطلاحات والتعريفات يجد أن سقراط بدأ بالتعريف ، وتعريف الأشياء وحقائقها بدأ من سقراط ، وذلك عندما بدأ فلسفته بالكشف عن حقائق الأشياء وماهيتها ، ومن ثم وضع هذه الحقائق في تعريفات عبر عنها بالحد بواسطة الألفاظ والاصطلاحات الخاصة بكل تعريف ، هذا بالنسبة للأشياء المادية والواقعية ، وكذلك الحال مع المعرفة الخلقية التي رأى أن الكشف عن ماهيتها لا يكون إلا بالحد والتعريف ، والهدف من التعريف بالحد إخراج ماتوصل إليه الفرد من جهد في تعريفه للأشياء ، وإخراج ما هو كامن في نفسه إلى حيز الوجود. ومن هنا كان محور سقراط في التعريفات أن يوصلنا إلى دلالة كلية بغرض الوصول إلى جوهر الشئ المعرف . شرع أرسطو من بعده في التعريفات وأخذ بالحد الحقيقي والحد الرسمي في صورته الميتافيزيقية ، ورأى أن الغاية من التعريف بالحد هو التوصل إلى الماهية بواسطة الحصول على الصفات الذاتية للشئ المعرف ، وسوف تتضح هذه المسألة أكثر فيما بعد .

ثم أتت حضارة الإسلام ممثلة في جهود وإنجازات علمائها ، الذين كانت أراؤهم في مسألة التعريف القائم على الألفاظ والخارجة في هيئة اصطلاحات أكثر وضوحا وشمولا وأسلم طريقة ، وذلك لعدة أسباب منها :

(١) أنهم تفاعلوا مع الحضارات الأخرى واطلعوا على مؤلفات علماء تلك الحضارة وآرائهم في الألفاظ والمصطلحات .

(٢) وكذلك كان لدى علماء الإسلام لغتهم العربية الخاصة بهم ، والنابضة بالقوة والحيوية والمرونة القائمة على الأدوات اللغوية ومفرداتها .

ونتيجة لهذين السببين توسعت لديهم الدراسات اللفظية الاصطلاحية وبرزت على الساحة العلمية في صورة كتب الحدود والتعريفات والاصطلاحات والمعاجم الموضوعية . وإذا رغبنا في فهم المزيد من مشكلة المصطلح ، فتلك المشكلة التي تتصل اتصالا وثيقا بالعلوم ومناهجها ، ومدى موافقة تلك العلوم لميزان العقل ، فكان لزاما على البحث أن يتناول تلك المصطلحات في المدارس المختلفة ، حتى نلم بمدى سلامة المنهج المتبع في هذه المدارس ، وطرق تحديد هذه المصطلحات .

المدرسة الإسلامية :

نهج النظار الإسلاميون منهج الأخذ بالمدلولات اللغوية في تحديد الاصطلاحات . وهذا النهج الذي اعتمد عليه معظم النظار الإسلاميين أمثال الباقلاني والجويني يوضح للبحث أن للمتكلمين الأوائل منهجهم الخاص الذي لم يمتزج بمنهج اليونان .

وإذا أخذنا تعريف العلم عند الباقلاني تراه قد حده وهو معتمد على المدلولات اللغوية من جهة ، ومن جهة ثانية أن الحدود مقصودها عنده التمييز بين المحدود وغيره ، دون الوقوف فيه على حده وماهيته وحقيقته ، وعلى هذا عرف العلم (بأنه معرفة المعلوم على ما هو به) (١) هذا ما ارتضاه الباقلاني في تعريفه للعلم ، وعلق عليه بقوله : (لأن الحد يحصره على معناه ولا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه شيئا هو منه. والحد إذا أحاط بالمحدود، وتمييزه من غيره ، واحاطته به حال ماحددنا به العلم وجب

---

(١) الباقلاني : التمهيد ، ص٣٤ ، والإنصاف ، تحقيق الإمام محمد زاهد الكوثري ، ص ١٢ الطبعة الثانية ، مؤسسة الخانجي ، ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م .

الاعتراف بصحته ، وقد ثبت أن كل علم تعلق بمعلوم فإنه معرفة له ، وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به ، فوجب توثيق الحد الذي حددنا به العلم وجعلناه تفسيرا لمعنى وصفه بأنه علم) (١) .

وهذا يوضح أن الباقلاني في اصطلاحاته وألفاظه نهج منهج الاعتماد على المدلولات اللغوية بشرح اسم اللفظ على وجه يخص المحدود ويحصره بصفاته اللازمة ، القائمة على التمييز بين المحدود وغيره وأن ذلك التمييز (يحصل بالوصف الملازم للمحدود طردا وعكسا الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفاؤه ، كما هو طريق نظار المسلمين من جميع الطوائف مثل أبي علي وأبي هاشم (٢) وأمثالهما، ومثل أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر ، وأبي المعالي الجويني والقاضي أبي يعلى وأبي الوفاء ابن عقيل وأمثالهم) (٣) وهؤلاء هم المعبرون عن روح علم العقل الإسلامي (المنطق الاسلامي) القائم على منهجه الخاص به ، ولم يرضوا بفكرة الماهية والحقيقة الأرسطوطاليسية، التي تتكون من أفكار عامة كالجنس العام واشتراط الفصل والخاصة القائمة على التمييز بين المحدود وغيره ، من أجل الوصول الى ماهية الشئ المحدد بواسطة الصفات الذاتية الداخلة في المحدود (وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى: داخل في الحقيقة ، وخارج عنها عرضي ، وجعل العرض الخارج عنها اللازم على نوعين: اللازم للماهية ، ولازم لوجود الماهية ، وبناؤهم ذلك على أن ماهيات الأشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج ، وهي مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج ، وأن

---

(١) الباقلاني : التمهيد ، ص ٣٤ .
(٢) أبي علي وأبي هاشم الجبائي .
(٣) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، جـ٣ ، ص٣٢٠ .

الصفات الذاتية تكون متقدمة على الموصوف في الذهن والخارج ، وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين: الذهني والخارجي) (١) .

ويقرر ابن تيمية أن هذه الصفات الذاتية الداخلة في المحدود عند مناطقة اليونان خطأ عند جماهير العقلاء من نظار الإسلام وغيرهم ، ومن ثم شرع في توضيح الاختلاف بين نظرة المناطقة ونظار الإسلام في الصفات بقوله: (بل الذي عليه نظار الإسلام أن الصفات تنقسم إلى : لازمة للموصوف لا تفارقه إلا بعدم ذاته ، وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته . وهذه اللازمة منها : ما هو لازم للشخص دون نوعه وجنسه ، ومنها ما هو لازم لنوعه أو جنسه .

وأما تقسيم اللازمة إلى ذاتي وعرض ، وتقسيم العرض إلى لازم للماهية ولازم للوجود ، وغير لازم بل عارض ، فهذا خطأ عند نظار الإسلام وغيرهم . بل طائفة من نظار الإسلام قسموا اللازم إلى ذاتي ومعنوي ، وعنوا بالصفات الذاتية : ما لا يمكن تصور الذات مع عدمه . وعنوا بالمعنوي ما يمكن تصور الذات بدون تصوره ، وإن كان لازما للذات فلا يلزمها إلا معينا يقوم بالذات) (٢) .

وإذا ثنينا حديثنا بدراسة وتناول الحد عند الإمام الجويني ، لإبراز معالم علم العقل الإسلامي في أخص مراحله ، نجده اعتبر فهم معاني الألفاظ والاصطلاحات المكونة من خلال (الحد) شرطا إساسيا لتحقيق النظر والفكرفي أي علم من العلوم ، لأننا بدون فهم المعاني الاصطلاحية لانستطيع فهم العلوم والمعارف ، ومن هنا افتتح كتابه (الجدل) بكلام مستفيض في بيان

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ٣، ص٣٢١ .

(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، جـ٣ ، ص ٣٢٢ .

الحد ومعناه من أجل تحقيق خواص حقائق العبارات وحدودها (١) ، وكل ذلك من أجل سلامة الدخول في أي علم ، ومن جهة أخرى يتضح لكل باحث مكانة أي علم وقوته من خلال فهم معاني الاصطلاحات وحدودها ، لأن كل العلوم تقريبا قائمة على الاصطلاحات والألفاظ الخاصة به ، وبالتالي يكون القائم على الصواب صوابا ، والقائم على الباطل والضعيف باطلا وضعيفا ، ويتضح هذا من خلال قيمته العلمية وفائدته الملموسة ففي موقف ما ما قد يكون العلم فيه ضروريا وفطريا ولايحتاج إلى دليل يستند عليه فإذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفية ووقع فيها شك ، إما لما في ذلك من تطويل المقدمات ، وإما لما في ذلك من خفائها ، أو كلا الأمرين .

والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك ، إما لعجزه عن تصوره ، وإما لعجزه عن التعبير عنه ، فإنه ليس كل ما يتصوره الإنسان يمكن لكل أحد أن يعبر عنه باللسان . وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل ، وإن أمكن نظم دليل وفهمه ، فقد يحصل العجز عن إزالة الشبهات المعارضة إما من هذا ، وإما من هذا ، وإما منهما .

وهذا يقع في التصورات أكثر مما يقع في التصديقات فكثير من الأمور المعروفة إذا حدت بحدود تميز بينها وبين المحدودات زادت خفاء بعد الوضوح ، ولكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد (٢) .

وإذا عدنا إلى الإمام الجويني نجده من أئمة النظار الإسلاميين ، الذي انطلق في قاعدته الحدية من منطلق إسلامي خالص دون أن تشوبها شائبة

---

(١) انظر : الجويني : الكافية في الجدل ، تحقيق الدكتورة : فوقية حسين ، ص١ وما بعدها . طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، سنة ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م ، مصر .

(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، جـ٣ ، ص ٣١٩ .

اليونان والسائرين على دربهم ، وذلك عندما أبرز لنا أساسيات المنطق الاسلامي - إن جاز هذا التعبير - عندما أيقن أن فائدة الحد (التمييز بين المحدود وغيره) وليس فائدته (تصور المحدود وتعريف حقيقته) . وراعى الجويني من الوهلة الأولى تحديد الاصطلاحات الدالة على المعاني الخاصة بها ، وذلك عندما تناول دراسة مفهوم الحد وأثبت أن هناك ثلاثة ألفاظ للكلمة وهي مترادفة : الحد و (الحقيقة) و (المعنى) ومع هذا فإن لكل لفظ اختصاص ، لأن (لفظة الحد لا تجري مستحسنة في الكشف عن بيان كل شئ وصفاته .

فإنه لا يحسن أن يقال: ما حد الإله وما حد علمه وقدرته ، ولكن يقال: ما حقيقة الإله وصفاته ؟

لأن الحد في اللغة ينبئ عن الغاية والنهاية وذلك محال في الإله وصفاته) (١) .

ويلاحظ مما سبق أن الإمام الجويني يعد من المدققين في دلالة الألفاظ على معانيها ومدى أهمية اختيار الألفاظ للمعاني ، ومن جهة أخرى كان سابقا في إرساء قواعد المنطق الإسلامي . وبعد هذا قام الإمام الجويني بتقديم تعريفه للحد والحقيقة والمعنى بقوله هو (اختصاص المحدود بوصف يخلص له)(٢) وسبب اختياره هذا المعنى للحد (لأن الحد يرجع إلى عين المحدود وصفته الذاتية في العقليات وفي كثير من الشرعيات) (٣) .

---

(١) الإمام الجويني : الكافية في الجدل ، تحقيق الدكتورة/ فوقية حسين ص٢ .
(٢) الإمام الجويني : الكافية في الجدل ، تحقيق الدكتورة/ فوقية حسين ، ص٢.
(٣) المصدر السابق .

والجويني في نظرته للحد تخلص من العبارات واللغات والألفاظ التجريدية ارتكز إلى الواقعية وعين المحدود ، وذلك من خلال صفته – أي صفة المحدود – الذاتية ، وبناء على هذه النظرة رفض عدة تعريفات للحد ، لأن هذه التعريفات كانت بعيدة عن الواقعية والصفة الذاتية للمحدود في حين أن تلك التعريفات المرفوضة من قبل الإمام الجويني قد أعطت الأهمية للعبارات والألفاظ دون أن تمس صميم المحدود من قبل واقعيته وصفاته الذاتية . ومن هنا رفض تلك التعريفات الدائرة في الأقوال الجامعة . مثل الأقوال التي قيلت فيه ، وهذا الرفض واضح من قوله القائل (وقد قيل فيه – أي في تعريف الحد – : إنه الجامع المانع وقيل : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى) (١) .

إذن فالإمام الجويني في حده للمحدود نبذ كل ما هو بعيد وخارج عن الواقع . وجعل الشرط الرئيسي للحد أن يكون الحاد فى نظرته للمحدود آخذا بالصفة المميزة للمحدود كما هو واقع دون أن يتدخل الحاد بذاته ونفسه في المحدود. ومن هذا المنطلق هاجم من بعده هذا المبدأ بقوله : (ولا نرجع بالحد إلى العبارات على ما ذهبت إليه المعتزلة والقدرية ، لأنهم ما رجعوا في اسم ولا صفة ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات، ولهذا زيفنا قول من يقول: هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى) (٢) .

وبرجوع الحد إلى العبارات والألفاظ طالت مناقشة الجويني لهؤلاء ، وأتت هذه المناقشة في صورة تتبعية للموصل للحد. وهو أيهما أسبق من حيث

---

(١) المصدر السابق .
(٢) الجويني : الكافية في الجدل ، تحقيق الدكتورة/ فوقية حسين ، ص٢ .

الوجود : اللفظ أم الحقيقة ؟ يرى الجويني أن الحقيقة أسبق عن اللفظ من حيث الوجود ، ذلك لأن اللفظ (لا يكشف عما إذا كان ما أحاط به هو الحقيقة، فهذا الحد يغفل أمرا مهما ، وهو أن مضمون اللفظ أو ما أحاط به اللفظ ، يكون دون اللفظ ، أما اللفظ فلا يفيد دونه)[١] بمعنى أن الحقيقة موجودة بمعزل عن اللفظ وهى سابقة على اللفظ ، ومن ثم يأتي اللفظ ليعبر عنها . وبناء على هذه المفارقة المبدئية بين الحقيقة واللفظ ، يجب أن نفرق بين الحقيقة اللغوية ، والحقيقة الحدية ، وذلك عندما يقال إن هذا اللفظ اسم لهذا حقيقة ، ولذاك مجازا . وذلك لأن الحقيقة اللغوية -كما يرى- غير الحقيقة الحدية الوجودية. والحقيقة اللغوية هى : (العبارة المستعملة فيما وضعت له بأصل الوضع ، أي أنها في أصلها كان وضعها من أجل الاستعمال للتعبير عن وضع معين ، وفرق بين أن يكون الهدف منه التعبير عن وضع،وبين أن يكون القصد من ورائه الاكتراث بالمعبر عنه من حيث هو موجود) [٢] أما معنى الحقيقة الحدية فهي (حق المذكور ومقطعه ومفصله الذي به قوامه وثبوته)[٣] .

هذا هو المعنى الاصطلاحى للحقيقة عند العلماء كما بينه الإمام الجويني . ولا يغيب عن بالنا أن الحد عند الجويني قائم على الاستقراء العلمي. وذلك عندما صرح بأن مقطع العلة ومفصلها يكون بعد مراحل ، هى: مرحلة المقاربة والمفارقة بين ما جمعوا وما فرقوا ، ونفس المنهج الاستقرائي استعمله في الألفاظ ، وذلك لأن الألفاظ لا توضع دون تحديد مضمون ذلك أنه

---

(١) المصدر السابق ، ص٣٥ .
(٢) الجويني : الكافية في الجدل ، تحقيق الدكتورة/ فوقية حسين ، ص٣٦ .
(٣) المصدر السابق ، ص٣٦ .

(إذا كان لهم معنى في نفوسهم لم يتحققه أهل اللسان فيضعوا له اسما نظروا في عباراتهم ، فإن وجدوا في عباراتهم ما يقرب معناه من معناهم ضربا من المقارنة نقلوه إلى معناهم إذا كانوا بعباراتهم يتخاطبون في علومهم) (١) .

ومن ثم أخذ الإمام الجويني يؤكد على أن الحقيقة الحدية لها وجود قبل اللغة ، وذلك عندما قال : (إن المعاني سابقة للعبارات والاصطلاحات ، لثبوت المعانى وطروء العبارات ، فلم يصح لهذا أن يجعل ما لا قوام له دون شئ بحقيقة ، ولا يجعل ما له قوام دون حقيقة !) (٢) .

والجويني بنظرته المتعمقة فى المعاني والعبارات باعتبار أيهما الأسبق أدرك خطورة القول بأن العبارات والاصطلاحات سابقة على المعاني لأن هذا القول أدى بالمعتزلة إلى نفي الصفات . ومن هنا يصل البحث إلى أن كلام الجويني فى الحد والاصطلاحات والألفاظ متصل بنظرة الشرع والعقل معا ، وهو الإقرار بإيجاد الشئ ومن ثم وضع لفظ واصطلاح له (٣) .

والجويني حدد مجالين لإستعمال الحد : وهو المجال الشرعي والمجال العقلي . ويقصد بالشرعي الذي تعتمد فيه المقدمة على النص المنزل ، فالنص المنزل هو مصدر الحقيقة في النص الشرعي ، وعلل الشرع لا تصبير الحكم بنفسها ، ولكن بجعل صاحب الشريعة . ومن هنا كانت بينهما الفروق التالية :

أولا : العلة العقلية تصير علة بنفسها والأخرى – أى علل الشرع – بجعل الجاعل لها واختباره .

ثانيا : العقل موجب والشرعي غير موجب .

---

(١) المصدر السابق ، ص٣ .
(٢) الجويني : الكافية في الجدل ، تحقيق الدكتورة/ فوقية حسين ، ص٣ .
(٣) الجويني : الكافية في الجدل ، تحقيق الدكتورة/ فوقية حسين ، ص٣ .

ثالثا : أن العقلي علة في الحقيقة ، والشرعي دلالة كاشفة غير موجبة بالحقيقة.

رابعا : وجوب شرط العكس في العقلي دون الشرعي .

خامسا : أن العقلي منتزع مما علم ضرورة أو مما بني على الضرورة والشرعي منتزع من الألفاظ المحتملة وغير المحتملة .

سادسا : يجوز تركيب علل الشرع من أوصاف العقلي على ما بيناه .

سابعا : أن العقلي لا يقف في الإيجاب على شرط ، ويجوز ذلك في الشرعي كالزمن يقف في إيجاب الرجم على شرط الإحصان .

ثامنا : يجوز تقديم الشرعي على الحكم دون العقلي .

تاسعا : أن الشرعي يجوز وجوده. من دون الحكم العقلي .

عاشرا : يجوز في انشرع اختلاف العلل مع إتقان الحكم دون العقلي .

حادي عشر : يجوز في الشرعي علة توجب أحكاما مختلفة كالحيض والرق والأنوثية والذكورية والفسق ولا يجوز ذلك في العقلي .

ثاني عشر : يجوز تخصيص الشرعي عند قوم ، ولا يجوز في العقلي ذلك باتفاق .

ثالث عشر : يجوز ورود النسخ على الشرعي دون العقلي .

رابع عشر : يجوز العلم بكونها علة في العقل ولا يجب ذلك في علل الشرع.

خامس عشر : يجوز تعليق الحكم الثاني على النص والحكم المنفي على الإثبات في الشرعي ولا يجوز ذلك في العقلي حتى يعلق النفي والإثبات بالإثبات .

سادس عشر : في العقلي إذا كان الحكم إثباتا لابد أن تكون العلة صفة ذاتية موجودة ، وفي الشرعي يجوز أن يكون الحكم علة لحكم آخر وأن يكونا موجودين ولا ذاتين (١) .

وبعد أن قام الإمام الجويني بسرد الفرق بين الحد العقلي والشرعي ختم رأيه بفيصل التفرقة بينهما بقوله : (وهذه الوجوه وإن كانت صحيحة ، فإنما تتبني على فصل واحد وهي أن يعلم أن العلة في العقليات هي الحد ولابد من كون المعلول هو العلة ، كما لابد من ذلك في حدود العقل – وفي الشرعي لا يجب ذلك ، بل العلة في الشرعي لايجب كونها هى الحكم ، بل يكون في أكثرها غير الحكم) (٢) .

وبهذه النظرة في مفهوم الحد والعبارات والاصطلاحات القائمة على التفرقة بينهما ، يلاحظ البحث أن نظرة الإمام الجويني تقوم على منهج الاستقراء ، ذلك المنهج الذي تتبع فيه الجزئيات في المجالين الشرعي والعقلي، ومن هذا المنطلق دخل إلى نظرية المعرفة ، القائمة على التفرقة بين طبيعة الموضوعات المعرفية، وكذلك يكون البحث قد ألقى الضوء على التعريفات والاصطلاحات الخاصة بمبحث التصورات عند الجويني ، ذلك المبحث الذي نزل به من الميتافيزيقيا إلى الفيزيقا. ولأهمية هذا المبحث وجدنا أن نظار المسلمين قد أفردوا له مباحث خاصة مستقلة أتت في أول كتبهم (٣).

---

(١) الجويني : الكافية في الجدل ، تحقيق الدكتورة/ فوقية حسين ، ص١٤ – ١٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص١٦ .

(٣) انظر على سبيل المثال الباقلاني : التمهيد ، ص٣٤ وما بعدها ، والجويني : كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، ص٣٣ وما بعدها . تحقيق الأستاذ/ سعد تميم ، طبع مؤسسة الكتب الثقافية ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م ، بيروت .

ومن ثم بنوا عليها نظرياتهم. وكذلك فإن لابن تيمية مناقشات طويلة في مجال الاصطلاحات والعبارات أدت في النهاية إلى إثراء المكتبة الاصطلاحية ، وذلك عندما ناقش منطق أرسطاليس بصفة خاصة ، وفي مناقشته هذا قام بعملية الهدم والبناء ، هدم عملية تصور الحدود ، حيث دحض العملية التصورية القائمة على الحدود عند أرسطو بستة عشر حجة (١) . وأتت حجج ابن تيمية مخاطبة للعقول السليمة والفطرة التي لا تكلف فيها ولا عناء ، على عكس كلام الفلاسفة والمناطقة الذي فيه تكلف ، إما من جهة العلم وإما من جهة القول ، وذلك بأنهم يتكلفون علم ما لا يعلمونه على أنهم يعلمونه ، وفي النهاية تكون النتيجة أنهم يتكلمون بغير علم ، أو يكون الشئ معلوما للغير ولأنفسهم وواضح حق الوضوح فيتكلفون في بيانه بالزيادة والحشو والتطويل إلى أن يلتبس الأمر ، ومن ثم يكونون بعلمهم هذا قد أتوا بما هو منكر في الشرع والعقل ، قال تعالى : ﴿ قل ما أسألكم عليه من أجر ، وما أنا من المتكلّفين ﴾ (٢) وقوله تعالى : ﴿ ولا تقف ماليس لك به علم ﴾ (٣) ولا سيما القول على الله تعالى بغير علم ويقين . مثل قوله تعالى: ﴿قل إنّما حرّم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغي بغير الحقّ ، وأن تشركوا بالله ما لم ينزّل به سلطانا ، وأن تقولوا على اللّهِ ما لا تعلمون﴾(٤) هذا ما رآه ابن تيمية في كلام المناطقة من خلال مبحث الحدود

---

(١) انظر : ابن تيمية : نقض المنطق ، من ص١٨٣ وما بعدها ، تحقيق الشيخ/ محمد ابن عبدالرزاق حمزه ، والشيخ/ سليمان بن عبدالرحمن الصنيع صححه الأستاذ/ محمد حامد الفقي ، طبعة مكتبة السنة المحمدية ، القاهرة . د.ت .

(٢) سورة ص ، الآية : ٨٦ .

(٣) سورة الإسراء ، الآية : ٣٦ .

(٤) سورة الأعراف ، الآية : ٣٣ .

القائم عليه اصطلاحاتهم وتعريفاتهم ، لأن معظم أقيستهم وحججهم قائمة على الحدود وركيزة دعواهم في الاصطلاحات التي يصلون إليها من خلال (الحدود) أنها تفيد تصور الحقائق ، وذلك من خلال الصفات الذاتية المشتركة والمميزة للشئ المعرف ، بواسطة الحد من الجنس المشترك والفصل المميز . وابن تيمية رد هذه الدعوى بعدة وجوه : أما بالنسبة للدعوى الأولى التي يدعونها ومفادها أن التصور الذي ليس ببديهي لا ينال إلا بالحد ، أي الأمور المكتسبة لاتنال إلا بالحد .

ويرى ابن تيمية أن هذه الدعوى باطلة لأنه ليس من الضروري أن التصور الذي ليس ببديهي لا ينال إلا بالحد فقط ، لأن الحد في ذاته هو قول الحاد . فالمعرفة بالحد لا تكون إلا بعد الحد ، فالحاد هنا في المحدود لابد أن يكون قد عرف المحدود بغير حد وهذا يبطل قولهم (لا يعرف الا بالحد) وإما أن يكون قد عرفه بحد آخر ، وهذا كذلك يبطل قولهم القائل إن التصور الذي ليس ببديهي لا ينال إلا بالحد ، لأنه إن كان الحاد عرفه بعد الحد الأول لزم الدور . وإن تأخر لزم التسلسل .

الوجه الثاني : وهو قائم على انهم – أي أصحاب الحدود المنطقية – إلى الآن لم يسلم لهم حد لشئ من الأشياء إلا ما يدعيه بعضهم وينازعه فيه آخرون ، وهذا يبطل دعوى أن الأصول والثوابت الخاصة بالأشياء لا تتصور إلا بالحدود . وبناء على هذا ، إن كانت الأصول لا تتصور إلا بالحدود لزم أن لا يكون إلى الآن أحد عرف شيئا من الأمور ، ولم يبقى أحد ينتظر صحته، لأن الذي ينكره يحتاج إلى معرفة بغير حد وهي متعددة ، وتكون النتيجة من هذا أن لا يكون لبني آدم شئ من المعرفة .

الوجه الثالث : ينفي فيه ابن تيمية أن يكون علوم بني آدم – عامتهم وخاصتهم – حاصلة عن طريق الحد ، وهذا واضح بالاستقراء ، وهو أننا لا

نجد أحدا من العلماء يتكلم بهذه الحدود ، لا أئمة الفقه ، ولا النحو ، ولا الطب، ولا الحساب ، مع أنهم تصوروا مفردات علمهم ، فبهذا علم استغناء التصور عن هذه الحدود .

الوجه الرابع : مفاده أن الموجودات المتصورة تتصور بعدة وسائل مثل الموجودات التي تتصور بالحواس الظاهرة ، كالطعم ، واللون ، والرائحة ، ويعرف أيضا بما يشهده ويحسه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذلك ، وبذلك نقر حقيقة واقعة ملموسة ، وهي أننا نتصور الموجودات بحواسنا الظاهرة والباطنة ونحن في غنى عن الحد القولي ، وهذا أمر محسوس يجده الإنسان من نفسه .

الوجه الخامس : وهي إذا كانت الحدود أقوالا كلية ، كقولنا (حيوان ناطق) لفظ يدل على معنى ، فهذا يؤدي إلى أن تصور معناها من النوع الذي لا يمنع من وقوع الشركة فيها ، وإن كانت الشركة ممتنعة لسبب آخر ، فهي إذن لا تدل على حقيقة معينة بخصوصها وإنما تدل على معنى كلي ، والمعاني الكلية في حقيقتها وجودها في الذهن لا في الخارج ، وبالتالي يتحتم علينا أن نسلم بأن ما في الخارج لا يتعين ، ولا يعرف بمجرد الحد ، وما في الذهن ليس هو حقائق الأشياء . فالحد إذن في حقيقته لا يفيد تصور حقيقة أصلا .

الوجه السادس : وهو قائم على أن التعريفات والاصطلاحات عملية نفسية أكثر مما تكون لفظية ، وهو أن الحد إذا كان هو قول الحاد فمعلوم أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ ، لأن المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ ، وبالتالي فان المستمع قد يمكنه تصور تلك المعاني من غير مخاطبته بالكلية . ومن هنا فكيف يمكن أن يقال ، لا تتصور المفردات إلا بالحد. وبقية الوجوه التي ذكرها ابن تيمية في رفضه للحدود والتعريفات

الاصطلاحيه تعد من الردود التي تقلل من شأن مقولة المناطقة القائلة بأن التعريفات والاصطلاحات لا تتصور إلا بالحدود ، وإذا أتى البحث إلى قيمة هذه الردود وجدها هادفة ومخاطبة للعقول الهادفة ، ذلك لأن الواقع يشهد له لأن هذه الحدود دائما وأبدا لم اتوصل إلى حقيقة المحدود .

وهناك حقيقة هامة يجب أن لا تغيب عن بالنا ، وهي أن ابن تيمية لم يقلل من شأن هذه العلوم والمعارف ولكن تقليله وتهكمه انصب على الطرق التي استخدموها في إرساء قواعد تلك العلوم والمعارف . وكذلك يلاحظ البحث أن ابن تيمية قد سجل ملاحظته الخاصة به ، وهو أن المناطقة دائما وأبدا في قياساتهم يركزون على المعنى المشترك الجامع للشئ المعروف دون الفارق المميز ، وأما المسلمون فى إدراكهم أدركوا الفارق بين الأشياء ، وتمييز المشتركات (وذلك يوجد في عقولهم ولغاتهم وعلومهم وأحكامهم ، ولهذا لما ناظر متكلمو الإسلام العرب هؤلاء المتكلمة الصابئة عجم الروم ، وذكروا فضل منطقهم وكلامهم على منطق أولئك وكلامهم : ظهر رجحان كلام الإسلاميين كما فعله القاضي أبوبكر الباقلاني في كتاب الدقائق الذي رد فيه على الفلاسفة كثيرا من مذاهبهم الفاسدة في الأفلاك والنجوم ، والعقول والنفوس ، وواجب الوجود وغير ذلك) (١) .

إذن فالمحققون من النظار المسلمين وعلماء الفقه وأهل النظر والكلام يرون أن الحد فائدته : التمييز بين المحدود وغيره ، وليس فائدته تصور المحدود وتعريف حقيقتة . ومن أجل هذا أتت صياغة المسلمين في الحد من أجل التمييز بين المحدود وغيره ولا يجوز أثناء الحد أن يذكر فيه ما يعم

---

(١) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص١٩٦.

المحدود وغيره . وهذا يعني أن الحد عندهم هو خاصية الشئ الذي يميزه عن غيره ، وبهذا نجد أن الحد لدى المسلمين أكثر وضوحا . وبسبب مدارك الناس وعقولهم توسع الكلام في الحدود ، وبالتالي تعددت العلوم وكثرت ، وأتت معظم هذه الحدود والأدلة بنفع للعلوم والعقول . ومن ثم يدخل البحث إلى دراسة المصطلحات والألفاظ عند الصوفية ويختمه بدراسة المصطلحات والتعريفات عند فلاسفة الإسلام .

الاصطلاحات وتحديد المفاهيم لدى الصوفية :

هناك اصطلاحات خاصة بالصوفية ، حيث اقتصرت هذه الاصطلاحات بشكل خاص على هذا العلم ، وبعض هؤلاء الصوفية الذين تناولوا هذه الاصطلاحات والتعريفات وكتبوا فيها كتبا لا يقتصرون على سردها فقط ، بل رتبوها ترتيبا معجميا ، وتوسع فيها بحيث لا يذكرون اللفظة ومعناها فقط ، بل تناولوها(١) بالشرح والتفسير وتلمس أوجه الاستدلال على صحة شروحهم وتعليقاتهم من الكتاب والسنة . ولم يقتصر الأمر على هذا الحد ، بل توسعت دائرة الاصطلاحات الصوفية وتشعبت ، وذلك نتيجة لتعدد المدارس المختلفة من جهة ، ومن جهة أخرى نتيجة لوجود مصطلحات معينة وخاصة بصوفي معين. ومن جهة ثالثة فهذا المصطلح الصوفي له شأن خاص به من الممكن أن يسمى اصطلاحه (بالتعريف المشروط) ، والمقصود منه أن يعطي الباحث تعريفا محدودا للمصطلح بشرط ألا يستخدم بغير هذا المعنى خلال بحثه ، ومن هنا فإن صعوبة هذا النوع من التعريفات ناتج عن كونه ذا طبيعة

---

(١) انظر : القاشاني اصطلاحات الصوفية ، تحقيق الدكتور/ محمد كمال جعفر ، ص٩، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨١ ، مصر .

فردية ، وليس ناتجا عن خبرة اجتماعية أو عملية مشتركة ، بل تبلغ الصعوبة في هذا النوع من المصطلحات أن يكون المصطلح (ثلاثي الدلالة) ، بمعنى أنه يستخدم حسب الدلالة الوضعية في اللغة ، ثم يستخدم في علم معين بتعريف معين (١) .

والنقطة الأساسية في المصطلح الصوفي أنه ينطلق ويتكون نتيجة لتجربة ذاتية تضم إلى الذات بعدا كونيا وباطنيا معا . وهذا ما أكد عليه القشيري بقوله : (وهذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مشتبهة على الأجانب ، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلّف أو مجلوبة بضرب تفرق،بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم) (٢) .

وتكون النتيجة في المصطلح الصوفي أنه تكون من المنظور الفردي القائم على البعد الكوني والباطني . وهنا سؤالان يفرضان نفسيهما ، وهما : هل من المفروض علينا أن نميز بين التجربة الذاتية الفردية القائمة على البعد الكوني والباطني ، وبين التعبير عنها بالمصطلح أو يعد الإصطلاح مرتبطا بالتجربة الفردية القائمة على البعد الكوني والباطني دون أدنى مفارقة بينهما ؟ والسؤال الثاني : هل لغة الصوفي من حيث معانيها سابقة على تجربة الصوفي وتأمله ، بحيث تأتي التجربة والتأمل والمعايشة بعد المعنى الموجود

---

(١) انظر القاشاني : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق الدكتور/ عبدالخالق محمود ، ص١١-١٢ .

(٢) القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص٣٣ ، طبعة مكتبة البابي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، سنة ١٣٧٩هـ ١٩٥٩م .

في نفسه ، ومن ثم يسوغ لتجربة الإصطلاح المعين ، أو أن التجربة سابقة على المعنى ومن ثم يأتي الإصطلاح ؟

بالنسبة للنقطة الأولى المتعلقة بالتجربة الصوفية (حيث تقف ذات المتصوف في مواجهة موضوع حبها أو معرفتها ، هي تجربة جوانية تتحرك في إطار ذاتية معيشية ، بعيدا عن الحروف والكلمات بعيدا عن الآخرين ، وهي تجربة قرب وعرفان مجالها الحيوي : القرآن والسنة ، تجربة إسلامية من نمط قرآني خاص .

أما التعبير عن هذه التجربة ، فهو الخروج من الذاتية والجوانية إلى الآخرين ، هي عودة الصوفي من رحلته في الأعماق إلى الآفاق) (١) .

هاتان مرحلتان يمر بهما المصطلح الصوفي ، وتكون النتيجة أن المصطلح الصوفي يشكو من قصور الحدود عن استيعاب أبعاد التجربة المطلقة التي يكون الصوفي قد مر بها (إذ أن الكلمة لا تستطيع أن تعبر بتطابق كلي عن حال المعيشة ، فتسري المفردات تتعدد بتسلسل متدرج في محاولة يائسة ساعية نحو التطابق مع التجربة ، ويظهر الحرف والكلمة في كتاباتهم "غيرا" و "سوى" و "ثانيا" إلى جانب المراد منه ، ويتضح عجزه عن التعبير عن ذات التجربة ، بل حتى عن اتحاده الحقيقي بمضمونه) (٢) .

على كل فالاصطلاح الصوفي ناتج عن تجربة خاصة ، هي محورها الرئيسي ذات طبيعة فردية ، فبالتالي إذا حاول الصوفية التعبير عن التجربة بلغة عامة عجزوا أن يوصلوها للطرف المقابل. وبذلك نصل إلى أن

(١) المعجم الصوفي : الدكتورة/ سعاد الحكيم ، ص١٤ ، طبعة مكتبة دندرة للطباعة والنشر ، الطبعة الاولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، بيروت .

(٢) المصدر السابق ، ص١٥ .

المصطلح الصوفي يمر بثلاث مراحل (١) في أدائه وكشفه عن مضمون معناه، وكل مرحلة تؤدي إلى الأخرى وتهيئ لها ، بحيث يمكن تجاوزا تسمية هذا النهج بـ (صوفية المعنى) .

فالمرحلة الأولى : لغوية صرفة يعتمد فيها الصوفي على الدلالات اللغوية المختلفة بغية إلقاء المزيد من الضوء حول المصطلح .

المرحلة الثانية : دينية شرعية ، إذ جل مصطلحات الصوفية تدور في فلك العقيدة الدينية وأحكامها الشرعية ، وتعتمد هذه المرحلة على الإحاطة التامة بالفقه وأصوله ، لمعرفة مرامي هذه المصطلحات في عموم الشريعة بعد معرفة معانيها المتباينة في اللغة .

المرحلة الثالثة : مرحلة صوفية ، يصل فيها المصطلح إلى معناه (خاص الخاص) حيث لا يبقى له إلا ما يكسوه من ظلال خاصة تشير وتوحي بتجربة صاحبه ومشاعره .

لا يستطيع الصوفي أن يخرج اصطلاحه الذي توصل إليه بالتجربة بحيث يوصله إلى غيره كما عاشه الصوفي نفسه . إذن فمعظم الاصطلاحات الصوفية حالات نفسية وروحية ، فبالتالي من الممكن نقلها إلى صعيد الوجود (العيني) ، وذلك مثل كلمتي الفناء والبقاء عندما نقلها ابن عربي على أنهما فناء الوجود وزواله ثم عودة الوجود لا بذاته بل بمثله . فهذه المعاني الاصطلاحية ما هي إلا ألفاظ عبر بها الصوفي بعد تجربة روحية ونفسية . وكذلك نلاحظ أن المصطلح الصوفي في مرحلته الأخيرة لا يكتفي بتحديد معنى واحد للكلمة إنما تتعدى آفاق روحية وفي كل أفق تحمل معنى معينا ، لأن الكلمة والمصطلح الصوفي يتضح تصاعديا من الأدنى إلى الأعلى . وهذا

---

(١) نفس المصدر .

ما تلاحظه لدى ابن عربي من خلال المصطلحات والتعريفات اللفظية التي ذكرها وعلى سبيل المثال تأخذ كلمة (الرغبة) عنده تجده يقول فيه :-

(المعنى الأول : الرغبة محلها النفسي متعلقها الثواب .

المعنى الثاني : رغبة محلها القلب متعلقها الحقيقة .

المعنى الثالث : رغبة محلها السر متعلقها الحق) (١) .

معنى اليقين عند الصوفية :

ينحصر هم الصوفي في فهم اليقين المنزل دون البحث عنه من خلال الفكر الإنساني ، ويأتي فهمه لليقين المنزل من خلال مكاشفاته الوجدانية ومقاماته التي يمر بها من خلال تجربته الذاتية المتصلة بالكون والبعد الباطني معا .

وعرف ابن عربي اليقين بقوله : (إن اليقين عبارة عن استقرار العلم في النفس . والاستقرار هو عين المستقر ، بل الاستقرار صفة للمستقر ، وهي حقيقة معنوية لا نفسية ، فليست عين نفس العلم) (٢) ، وكذلك عرفه الجنيد بقوله: (اليقين هو استقرار العلم الذي لا يحول ولا ينقلب ولا يتغير في القلب.

وقيل : اليقين هو المكاشفة ، وهي على ثلاثة أوجه : مكاشفة بالأخبار ومكاشفة بإظهار القدرة ، ومكاشفة القلوب بحقائق الإيمان .

ومراد القوم بالمكاشفة ظهور الشئ بالقلب بحيث تصير نسبته إليه

---

(١) ابن عربي : الفتوحات المكية، جـ٢، ص٥٣٢، طبعة دار الفكر نسخة مصورة ، مصر د.ت .

(٢) ابن عربي : الفتوحات المكية ، جـ٢ ، ص٦٢٩ .

كنسبة المرئي إلى العين ، فلا يبقي معه شك ولا ريب أصلا) (١) .

ولليقين مراتب عند الصوفية ، مرتبة علم ، وعين ، وحق وحقيقتة .
هذا ماقا له ابن عربي في فتوحاته : (واعلم أن لليقين علما وعينا ، وحقا ولكل حق ، حقيقة وإنما جعل له علما وعينا وحقا ، لأنه قد يكون يقينا ما ليس بعلم ولا عين ولا حق ، ويقطع به من حصل عنده وهو صاحب يقين لا صاحب علم يقين .

- علم اليقين : فإن قلت ما علم اليقين ، قلنا : ما أعطاه الدليل الذي لا يحتمل الشبه الواردة من الخاطر .
- عين اليقين : لا تصح المعرفة بالله لأحد حتى يتعرف إليه ويعرفه بظهوره ، فيبصره من القلب عين اليقين بنور اليقين .
- علم اليقين : ما أعطاه الدليل . عين اليقين : ما أعطته المشاهدة ، حق اليقين : ما حصل من العلم بما أريد له ذلك المشهود .

فإن قلت : وما حق اليقين ؟ قلنا : ما حصل من العلم بالعلة ولكن بعد عين اليقين . فإن قلت : وما عين اليقين ؟ قلت : ما أعطته المشاهدة والكشف ابتداء ، وبعد علم اليقين .

- حقيقة اليقين : المشاهدة عند الطائفة : رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ، ورؤيته تعالى في الأشياء ، وحقيقتها : اليقين من غير شك ... كما يفعل المكاشف إذا شاهد نفسه في كل طبقة من طباق الأفلاك ، لأن له في كل فلك صورة ، تدير تلك الصور روح واحدة ، وهي روح زيد مثلا . وهذا شهود حق في خلق .

---

(١) مجدالدين الفيروز آبادي ، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، تحقيق الأستاذ/عبد العليم الطحاوي ، جـ٥ ، ص ٣٩٧-٣٩٨ ، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، سنة ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م .

قلت الطائفة في المشاهدة أنها تطلق بإزاء ثلاثة معان :

منها : مشاهدة الخلق في الخلق : وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد كما قدمناه .

ومنها : مشاهدة الحق في الخلق : وهي رؤية الحق في الأشياء ، ومنها: (مشاهدة الحق بلا خلق : وهي حقيقة اليقين) (١) .

وبهذا يكون أساس المعرفة عند الصوفية هو الذوق . وهو المنهج المتتبع عند الصوفية بشكل عام ، وأكد عليه السهروردي بقوله بأن المنهج الذوقي هو (الآلة الواقعية للفكر جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد) (٢) ، إذن فمصدر المعرفة واليقين عند الصوفية هو الذوق الوجداني . ولا التفات إلى العقل في المعرفة واليقين .

معنى اليقين عند المتكلمين :

مسألة اليقين مرتبطة ارتباطا كليا بنظرية المعرفة ، لأن المعرفة لابد أن تعتمد على مبادئ أولية ضرورية ، ومن هذا المنطلق فإن نظرية المعرفة قد استوقفت علماء الكلام واهتموا بها شديد الاهتمام حتى عقدوا لها أبوابا وفصولا ، ومن ثم دخلوا على دراسة موضوعاتهم ، بل وضعو كتبا خاصة في العلم والمعرفة .

وقسموا العلم إلى تصور وتصديق . ورأوا أن العلوم النظرية تنتهي إلى

---

(١) الدكتورة/ سعاد الحكيم : المعجم الصوفي ، ص١٢٥١-١٢٥٢ .

(٢) السهروردي/ حكمة الإشراق ، ص٢٧ ، طبع إيران، نشر هنري كوريان ، ١٩٥٢م.

الضروريات ، أي إلى المبادئ التي تبدأ منها ، وحصروا هذه الضروريات في ست : (البديهيات ، والمشاهدات ، والفطريات ، والمجربات ، والمتواترات ، والحدسيات) (١) . ولكن الأيجي أضاف إلى هذه الضروريات الوهميات في المحسوسات لكي تصبح الضروريات عنده سبعة (٢) . ومن هذه المبادئ الأولية يحصل المطلوب سواء كان المطلوب تصوريا أو تصديقيا ، وذلك عندما يتحرك بنفسه إلى المطلوب (متنقلا من صورة إلى صورة إلى أن يظفر بمبادئه من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى ، فيستحضرها متعينة متميزة ، ثم يتحرك فيها لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي إلى تصور المطلوب بحقيقته ، أو بوجه يمتاز به عما عداه ، أو إلى التصديق به يقينا أو غير يقين) (٣) ، ومن هنا عرفوا النظر بأنه (هو حركة الذهن إلى مبادئ المطلوب ، أو حركته عن المبادئ إلى المطالب ، أو ترتيب المعلومات للتأدي إلى المجهول) (٤) ، سواء كان ذلك المجهول ظنيا أو يقينيا .

وعلماء الكلام يرون أن تلك المبادئ الأولية يقينية ، وأنها بينة بنفسها ولا تحتاج الى البيان وإلى إثباتها بالبرهان (لأن مبادئ العلم إنما تتبين في علم أعلى منه . وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام ، بل الكل جزئي بالنسبة إليه ، ومتوقف بالآخرة عليه ، فمبادئه لا تكون إلا بينة

---

(١) التفتازاني : شرح المقاصد ، جـ٢ ، ص ٢٣٢ ، تحقيق الدكتور / عبدالرحمن عميرة ، طبعة عالم الكتب ، بيروت ، ومكتبة الكليات الأزهرية ، مصر الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ-١٩٨٩م .

(٢) انظر : الشريف الجرجاني : شرح المواقف ، جـ١ ، ص ١٤٩ .

(٣) التفتازاني : شرح المقاصد ، جـ١ ، ص ٢٥٢ .

(٤) المصدر السابق ، جـ١ ، ص٢٥٣ .

بنفسها) (١) ونلمس في رأي التفتازاني هذا أنه ربط المبادئ الأولية المستخدمة في نظرية المعرفة بموضوع علم الكلام الذي هو ذات الله تعالى ، من حيث دراسة صفاته الثبوتية والسلبية ، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا ، ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار ، وحدوث العالم ، وخلق الأعمال ، وكيفية نظام العالم ، كالبحث عن النبوة وما يتبعها من أمر الآخرة من معاد وسائر السمعيات .

وهذا يعد من أعلى العلوم ، وما دام في علوه هذا فهو في غنى عن اثبات المبادئ ، لأن مبادئ العلم قد تكون بينة بنفسها فلا تبين في علم أصلا ، وقد تكون غير بينة فتبين في علم أعلى . إذن فعلم الكلام علم أعلى وما دام هو الأعلى فلا حاجة إلى إثبات مبادئه الأولية . وعلى هذا فالمتكلمون يعنون باليقين عدم الشك ، فإذا امتنع وجود الشك وإمكانه يسمى يقينا عندهم . وكل علم حصل عن طريق البرهان يسمى علما يقينيا ، وكذلك العلم الحاصل بغير برهان ونظم ، وإنما حصل بغريزة العقل وسجيته .

- فالعلم الحاصل عن طريق البرهان ، مثل أن يصل إلى وجود القديم بالبرهان الآتي :

(وهو أن يقال لم يكن في الوجود قديم فالموجودات كلها حادثة لا محالة ، وإن كانت كلها حادثة فهي كلها حادثة بلا سبب أو فيها حادث بلا سبب ، وذلك - أي حدوث الكل أو البعض بلا سبب محال فالمؤدي إلى المحال محال فيلزم من العقل التصديق بوجود شيء قديم بالضرورة نظرا إلى ما ذكر ، لأن الأقسام ثلاثة ، وهو : إما أن الموجودات كلها قديمة أو تكون كلها حادثة أو بعضها قديمة وبعضها حادثة ، فإن كانت كلها قديمة فقد حصل

---

(١) التفتازاني: شرح المقاصد، جـ١، ص١٩٨ ، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن عميرة.

المطلوب إذا حصل على الجملة قديم ، لأن السؤال إنما كان عن شيء هو قديم في الوجود ، وإن كان الكل حادثا ، وهو الشق الثاني فهو محال إذ يؤدي إلى حدوثه بغير سبب وما يؤدي إلى المحال محال . فثبت القسم الثالث وهو أن بعضها قديمة وبعضها حادثة أو القسم الأول الذي يفهم منه ثبوت القديم في الجملة) (١) .

– أما العلم الحاصل بغير برهان ونظم فمثاله : أن الاثنين أكثر من الواحد ، أو حصل بحس كالعلم بالشمس والقمر ، أو كالعلم باستعماله حادث بلا سبب .

إذن فشرط إطلاق اسم اليقين عند المتكلمين هو عدم وجود الشك فيه بأي وجهٍ كان ، ولذا عرفوا اليقين (بأنه اعتقاد الشئ بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا مطابق للواقع غير ممكن للزوال فالقيد الأول جنسي يشمل الظن ، والثاني يخرجه والثالث يخرج الجهل المركب ، والرابع يخرج اعتقاد المقلد المصيب) (٢) .

معنى اليقين عند الفقهاء :

معنى اليقين عند الفقهاء كحال مسألة اليقين عند المتكلمين ، وذلك بارتباطه بنظرية المعرفة ، تلك النظرية القائمة على البحث العقلي ، ومن هنا فإن أقوال الفقهاء في مسألة اليقين ذات صبغة عقلية ناتجة من أدلة منطقية ، وتلاحظ هذا من خلال تعريفهم لليقين. فقد قال موفق الدين الدمشقي في اليقين

---

(١) السيد محمد الحسيني الزبيدي : إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ، جـ١ ، ص ٤١٢ .

(٢) المصدر السابق ص٤١٣ .

(اليقين ما أذعنت النفس إلى التصديق به وقطعت به وقطعت بأن قطعها به صحيح بحيث لو خلي لها عن صادق خلافه لم يتوقف في تكذيب الناقل كقولنا الواحد أقل من اثنين ، وشخص واحد لا يكون في مكانين ولا يتصور اجتماع الضدين) (١) . وهذا التعريف كما تلاحظ منبثق عن الأوليات أو البديهات كما تسمى . فبالتالي فإن النفس تذعن له بناء على هذه الأوليات الضرورية . وكذلك فإن للفقهاء تعريف آخر لليقين ناتج عن التصديقات ، أي عن القضايا ، وهذا واضح من قولهم القائل : (ولنا حالة ثانية - أي في اليقين - وهي أن تصدق بالشئ تصديقا جزميا لا تتمارى فيه ولا تشعر بنقيضه البتة ، ولو أشعرت بنقيضه عسر إذعانها للإصغاء ، لكن لو ثبت وأصغت وحكي لها نقيضه عن صادق أورث ذلك توقفا عندها . وهذا اعتقاد أكثر الخلق وكافة الخلق يسمون هذا يقينا إلا أحادا من الناس) (٢) ، وكذلك فإن للنفس حالة تشعر فيها باليقين من تلقائها دونما حاجة إلى نظر واستدلال ، وإنما يتأتى إليها اليقين عن طريق التواتر والسماع ، وذلك لما للنفس من سكون وتصديق به وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر لكن إن شعرت به لم تنفر طبعا عن قبوله فهو يسمى ظنا . وله درجات في الميل إلى النقصان والزيادة لا تخفى ، فمن سمع من عدل شيئا سكنت نفسه اليه ، فإن انضاف إليه ثان زاد السكون حتى يصير يقينا .

---

(١) موفق الدين الدمشقي : روضة الناظر وجنة المناظر ، جـ١ ، ص٧٦-٧٧ ، طبعة مكتبة المعارف ، الرياض ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م .

(٢) انظر : الشاطبي : الموافقات ، جـ٣ ، ص٢٧ وما بعدها ، بشرح الشيخ عبدالله دراز ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٣٩٥ هـ-١٩٧٥م ، نسخة مصورة طبعة دار الفكر العربي ، مصر . وموفق الدين الدمشقي ، روضة الناظر وجنة المناظر ، جـ١ ، ص٧٧ .

ومن ثم شرع علماء الأصول في ذكر مدارك النفس التي تشعر باليقين من خلالها ، وهي مدارك أولية يقينية ، وإذا انطلقت المعارف منها فهي حقيقية ويقينية ، ومدارك النفس عندهم خمس (١) :

الأول : الأوليات ، وهي العقليات المحضة التي قضى العقل بمجرده بها (٢) من غير استعانة بحس وتخيل كعلم الإنسان بوجود نفسه ، وأن القديم ليس بحادث واستحالة اجتماع الضدين فهذه القضايا مرتسمة في النفس حتى يظن أنه لم يزل عالما بها ولا يدري متى تجد ولا يقف حصولها على أمر سوى مجرد النفس .

الثاني : المشاهدات الباطنة كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وسائر أحواله الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس فليست حسية ولا عقلية .

الثالث : المحسوسات الظاهرة وهي المدركة بالحواس الخمس وهي البصر والسمع والذوق والشم واللمس . فالمدرك بواحد منها يقيني كقولنا الثلج أبيض والقمر مستدير ، وهذا واضح ، لكن يتطرق الغلط إليها لعوارض كتطرق الغلط إلى الأبصار لبعد أو قرب مفرط أو ضعف

---

(١) موفق الدين الدمشقي : روضة الناظر وجنة المناظر ، جـ١ ، ص ٧٨ وما بعدها .

(٢) قول المؤلف (التي قضى العقل بمجرده بها ...إلخ) يقصد به ما يجزم العقل فيها بمجرد تصور الطرفين بديهيا كان التصور أو نظريا .

في العين وخفاء في المرئي . وكذلك ترى الظل ساكنا وهو متحرك وكذلك الشمس والقمر والنجوم والصبي والبنات هو في النمو لا يتبين ذلك .

الرابع : التجريبيات ويعبر عنها باطراد العادات ككون النار محرقة والخبز مشبع والماء مرو والخمر مسكر والحجر هاو . وهي يقينية عند من جربها .

الخامس: المتواترات كالعلم بوجود مكة وبغداد . وليس هو بمحسوس ، إنما للحس أن يسمع أما صدق المخبر فذلك إلى العقل . فهذه الخمسة مدارك اليقين .

في هذا الترقي الاصطلاحي الصوفي الذي وجدناه عند ابن عربي نلاحظ أن المعنى الأول مقارب للمفهوم العادي ، وفي المقام الثاني نلاحظ بعض الترقي ، وفي المعنى الثالث وصل إلى أرقى أنواع الترقي حيث اندمج في وحدة الوجود ووصل في ترقيه حيث تعلق بالحق .

وفي النهاية يصل البحث إلى نتيجة مفادها أن الاصطلاحات الصوفية المشروحة معانيها بتعريفات وحدود قائمة في المرحلة الأولى من مراحلها على التمييز بين المحدود وغيره دون الوقوف فيه على حده وماهيته وحقيقته، ولكن بواسطة الصفات الذاتية الداخلة في المحدود . ومن ثم يرتقي الصوفي في مرحلة تجربته الروحية والنفسية إلى معنى آخر خاص به – وعلى هذا

فإن الاصطلاحات الصوفية الحدية في بدايتها وفي مرحلة من مراحلها تتفق مع نظرة الأصوليين في حدودهم للأشياء .

الاصطلاحات وتحديد المفاهيم لدى الفلاسفة :

وإذا انتقل البحث إلى دراسة طريقة فلاسفة الإسلام في وضعهم للتعريفات والاصطلاحات فيلاحظ أنهم قد انتقلوا في البداية من المنطق الارسطاليسي في صورته المتيافيزيقية . والغاية من التعريف بالحد الحقيقي عند أرسطو هو التوصل إلى الماهية أو الكيفية بواسطة الحصول على الصفات الذاتية له . الجنس والفصل . والتعريف بالحد الحقيقي هو الدال على ماهية الشئ ، ومجرد استناد التعريف على الحد الحقيقي بهدف الوصول إلى الماهية يثبت صلة التعريف الوثيقة بالميتافيزيقا (١) ومن ثم يلاحظ البحث أن المشائين الإسلاميين قد قبلوا هذه الفكرة – فكرة التعريف الميتافيزيقي – ومن ثم شرعوا في ذكر أقسام التعريف بالحد ، وهنا اختلف الشراح الإسلاميون في وضع هذه الأقسام اختلافا كبيرا ، أما القسم الشائع بين كثيرين منهم فهو أن التعريف ينقسم إلى التعريف بالحد الحقيقي والتعريف بالحد اللفظي والتعريف بالحد الرسمي (٢) .

وكذلك أضافوا نوعا ثالثا على أنواع التعريف عند أرسطو ، وهي : تعريف يفيد ماهية الشئ ، وتعريف لا يفيد ماهية الشئ ، ولكن يعين لفظية بين المحدود والحد الذي يشير إليه ، وعلى هذا الأساس أقيم التقسيم المشهور بالتعريف بالحد الحقيقي ، والتعريف بالحد اللفظي ، وأضاف الشراح

---

(١) انظر : الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص٥٢، الطبعة الرابعة ، سنة ١٩٧٨م – طبعة دار المعارف ، مصر .

(٢) انظر الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٥٢ .

الإسلاميون إلى هذا التقسيم الثلاثي الذي ذكرناه آنفا تقسيما آخر وهو تقسيم كل من الحد والرسم إلى تام وناقص . ومن بعد قام أبو البركات البغدادي (١) في كتابه (المعتبر في الحكمة) بتقسيم التعريف إلى أنواع أخرى انفرد به دون بقية الفلاسفة ، وذلك عندما وضع الأقاويل المعرفة في ثلاثة أقسام : الحدود والرسوم والتمثيلات (٢) .

وبهذا يعد أبو البركات البغدادي من الخارجين على نظرية الحدود الارسططاليسية . أما بقية الفلاسفة الإسلاميين فقد كانت نظرتهم في التعريف والاصطلاحات نظرة أرسططاليسية ، وذلك عندما ذهبوا إلى أن الهدف من الحد هو التوصل إلى الماهية وحقيقة المعرف .

الفارابي :

وإذا تناول البحث موضوع الاصطلاحات وتحديد المفاهيم لدى الفارابي تجده يعد واحدا من أبرز الفلاسفة الذين اهتموا بدراسة الاصطلاحات والألفاظ الدالة على المعاني . بين الفارابي في كتبه كيف يتألف القول ، وحصر على العموم أصناف ما منه يأتلف ، وأحصى أصناف القول الجازم على العموم وما منه تأتلف تلك الأصناف التي أحصاها ، وكيف تأتلف لجميع الصنائع القياسية الخمس (٣) .

---

(١) أبو البركات البغدادي : فيلسوف عربي من أصل يهودي ، اعتنق الإسلام متأخرا ومات سنة ٥٦٠هـ-١١٦٤م انظر : جورج طرابيشي : معجم الفلاسفة ص٣٣-٣٤- مطبعة دار الطليعة - بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٧ .

(٢) أبو البركات البغدادي : المعتبر في الحكمة للإلهيات ص٣٥ ، طبعة حيدر آباد ، سنة ١٣٥٧هـ .

(٣) انظر : ابن باجه : تعليقات في كتاب باري أرمنياس ، ومن كتاب العبارة ، لأبي نصر الفارابي ، ص١١ ، تحقيق الدكتور/ محمد سليم سالم ، طبعة الهيئة المصرية، سنة١٩٧٦م .

والفارابي تخصص في دراسة المصطلحات والألفاظ القياسية الخاصة بالمنطق وقضايا العقل (١)، وكانت معظم موضوعات كتبه الألفاظ من حيث دلالتها على معاني المقولات ، لأن الألفاظ من حيث هي في أي علم تدل على ذلك العلم ، وبالتالي لابد أن تكون هي الموضوع . ومن ثم عرج بنا -الفارابي- من مبادىء الفكر ، أي من الألفاظ والاصطلاحات إلى كيفية التفكر في تلك الاصطلاحات ونحن نستخدمها في العملية الفكرية ، وذلك لأن الفكرة لا تتكون إلا بقضايا ، والقضايا أقوال ، والأقوال مركبة من الألفاظ ، ومن هنا رأى أن من الواجب عليه أن يتكلم في الألفاظ المفردة والمركبة ، وما هذا إلا من أجل التعلم وسرعة الفهم ، لأنه (يلزم ضرورة أن يكون للمتعلم في ذلك الشئ أحوال ثلاثة : أحدها أن يتصور ذلك الشئ ويفهم معنى ما سمعه من المعلم ، وهو المعنى الذي قصده المعلم بالقول .

والثاني: أن يقع له التصديق بوجود ما تصوره او فهمه عن لفظ المعلم.

والثالث: حفظ ما قد تصوره ووقع له التصديق به) (٢) وذلك لأن المعلم كان على علم بهذه الألفاظ الدالة على الشئ وحد الشئ وأجزاء حده وجزئياته وكلياته ، وكل هذا بفهم معانيه . ولأهمية اللفظ والاصطلاحات في فهم الأشياء توسعت دراسة الفارابي في هذا النوع من العلم ، وهذا إيمانا منه في أن (لفظ الشئ وحده ورسمه وخاصيته وعرضه وشبيهه وجزئياته وكلياته، فإنها تنفع في جودة الفهم وفي حفظ الشئ . وتستعمل على جهات

---

(١) لمزيد من الفهم انظر على سبيل المثال كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، وكتاب في المنطق ، والعبارة لأبي نصر الفارابي .

(٢) الفارابي : كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، ص٧٨ ، تحقيق الدكتور/ محسن مهدي ، الطبعة الثانية ، د.ت ، بيروت ، طبعة دار المشرق .

ثلاث : إحداهما أن تؤخذ علامات للشئ فتكون بأنفسها مخيلة ، فتكـون بحيث إذا حضرت الذهن حضر معها الشئ الذي جعلت هذه علامات له فلذلك تكـون مذكرة للشئ ومنبهة عليه ، فتعين على تخيل الشـئ وعلـى حفظـه بيـن . فـإن الشئ متى يخيل شبيهه سهل تصور الشئ نفسه ، من قبيل أن خيال الشـئ فـي النفس على مثال خيال شبيهه ، والشيئان قد يشتبهان بأن يشتركا في أمر واحد يؤخذ فيهما جميعا معا ، ويشتبهان بأن يتناسبا نسبا متشابهة .

والنحو الثاني : هو أن يبدل بعض هذا مكـان بعض . وهـو أن الشـئ متى كان له اسمان ، فكان أحدهما أعرف عند المتعلم والآخر أخفى عنه ، فلم يفهم الشئ بإسمه الأخفى ، أبدل الأعـرف مكـان الأخفـى ، وكذلـك متـى كـان الشئ يدل عليه لفظ مفرد ولفظ مركب ، فلم يسهل فهمه عن لفظه المفرد أبـدل لفظه المركب مكان المفرد ، وكذلك يبدل المفرد مكـان المركـب . وعلـى هذا المثال قد يبدل كل واحد مكان كل واحد متى احتيج إلى ذلك .

والنحو الثالث : إبدال هذه الأشياء مكان الشئ نفســه ، فإنـه ربمـا عسـر تصور الشيء فيبقى فيه أن يؤخذ لفظه بدل خيال ذلك الشئ ، وكذلك متى كان تخيل حد الشئ أو أجزاء حده أيسر على المتعلـم مـن تخيـل الشئ نفسـه أبـدل حده وأجزاء حده بدل الشئ نفسه ، وكذلك رسمه وخاصيتـه وعرضـه وكذلـك متى عسر تصور شئ ما وكان ذلك الشئ كليا ، أخذ جزء ذلك الشئ بدل ذلـك الشئ فاكتفى بتخيله عن تخيل الكلي . وكذلك إن عسر تصور أمـر مـا وسـهل تصور جنس ذلك الأمر أو نوعه ، أخذ ذلك الأمر أو نوعه بدل الأمر فـاكتفي به وأقيم مقامه إلى أن يقوى ذهن المتعلم على تخيل الشـئ بذاتـه . وقـد يمكـن

أن يؤخذ شبيه الشئ بدل الشئ فيكتفي بتصور شبيهه عن تصور الشئ نفسه)(١) .

ويستخلص البحث من هذا ، أي من دراسة الألفاظ والاصطلاحات عند الفارابي أنه سعى من وراء هذا إلى استكشاف الحقيقة بواسطة العقل وذلك من خلال الحد القائم على إدراك الجزئي الموصل إلى الكلي ، وأن الحد عنده كما هو عند أرسطو ، وهو أن الغاية من الحد الوقوف على ماهية الشئ المحدود وحقيقه . وكذلك يصل البحث إلى أن طريقة تداول الألفاظ من خلال العمل العقلي الذي قام به الفارابي تعد طريقة عقلية مرنة أتت من أجل عدم وقوف العقل في عمله أمام أي معضلة تعيق بحثه الفكري ، ولكن بذكره للمراحل الثلاثة السابقة آنفا نجد أنها قد لا تكون الثلاث مجدية وخاصة المرحلة الثالثة لأنها لا تأتي بجديد . ويتضح لنا هذا أكثر في ختام هذا البحث من خلال موقف ابن تيمية من الحد الأرسطاليسي .

ابن سينا :

وإذا ذكر البحث رأي ابن سينا في الحدود تراه يعرف دلالة التعريف بقوله : (هو أن يقصد فعل شئ إذا شعر به شاعر تصور شيئا ما هو المعرف. وذلك الفعل قد يكون كلاما ، وقد يكون إشارة) (٢) .

---

(١) الفارابي : كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، ص٨٨-٩٠ .
(٢) ابن سينا : منطق المشرقين ، ص٢٩ ، طبعة المكتبة السلفية ، مصر ، سنة ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م .

وأيا كان البحث في التعريفات لدى فلاسفة الإسلام فهي بوجه عام تدور في أساسها على الحد الارسطاليسي بهدف الكشف عن ماهية وحقيقة المعرف ، وهذا ما أكد عليه ابن سينا بقوله : (يجب أن يتوقع من الحد أن يكون دالا على ماهية الشئ ، ومطابقا لمفهوم اللفظ) (١) .

وإذا تناول البحث الطرق الموصلة إلى الحد عند الفلاسفة تجدها أربعة (٢) :

الطريق الأول : طريق الاستقراء وينسب إلى سقراط .

الطريق الثاني : طريق القسمة الأفلاطونية .

الطريق الثالث : هو البرهان وينسبه الإسلاميون إلى بقراطيس .

الطريق الرابع : هو مذهب أرسطو نفسه .

وبهذا يكون البحث قد وضح مفاهيم التعريفات والاصطلاحات عند فلاسفة الإسلام ، ووصل إلى نتيجة مفادها أن التعريفات في مجموعها الكلي قائمة على الحد الذي به يتصور المحدود من خلال الوقوف على ماهيته وحقيقته ، ولكن ابن تيمية أبطل هذا التصور القائم على الحد بشكل صارخ ، لأن هذه الطريقة كما يراها ابن تيمية لا توجب للناظر في التعريف التصور التام للموصوف المعرف ، وذلك لأن المعرف لا يدرك التصور الكامل للموصوف ، وهذا ما ذهب إليه ابن تيمية بقوله : (وإن أراد التصور التام ، نقول القائل : حيوان ناطق ، لا يوجب التصور التام للموصوف بل ما من

---

(١) ابن سينا : منطق المشرقين ، ص٤١ .

(٢) انظر : الزركشي : البحر المحيط ، جـ١ ، ص٩٣ . -مخطوط- بمعهد المخطوطات العربية ، الكويت ، تحت رقم ١٥٢٤ ، الفقه وأصوله .

تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه . فإن صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكره . وإن قالوا : نريد به التصور التام للصفات الذاتية ، عادت المطالبة بالفرق ، فيبقى الكلام دورا) (١) .

وهذا التصور التام الذي يسعون إليه في تعريفاتهم الاصطلاحية الحدية آت من مقولتهم القائلة إن ماهية الشئ المركبة من الصفات الذاتية ، وإن الصفات الذاتية هي التي يتوقف تحقيق الماهية عليها ، أو يقف تصور الماهية عليها ، فلا تعقل الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية ، ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها فيبقي الكلام دورا ، بمعنى أن الصفات الذاتية تتوقف على تحقيق الماهية ، وتحقيق الماهية يتوقف على الصفات الذاتية .

وتتمة لهذه فالفلاسفة يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقولة لما سبقت لها في الحقيقة في الوجودين : الذهني والخارجي (٢) .

ألا تجد في هذا شيئا من اللبس وعدم الترتيب ، كيف يجعلون الصفات الذاتية التي هي أجزاء للماهية سابقة في الوجود على الماهية ، مع العلم بأن الذات أحق بالسبق الوجودي على الصفات . ومن هذا المنطلق أخذ ابن تيمية يضيق الخناق على الفلاسفة فى هذه القضية ، وهو متتبع لأقوالهم في الصفات الذاتية بقوله : (وإذا قيل هى أجزاء – قيل إن كانت جواهر ؛ كانْ الجوهر الواحد جواهر كثيرة ، وإن كانت أعراضا فهى صفات .

---

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ٣ ، ص٣٢٦ – ٣٢٧ .

(٢) المصدر السابق ، جـ٣ ، ص٣٢٧ .

فإذا قيل : الإنسان حيوان ناطق .

قيل : إن كانت الحيوانية والناطقية أعراضا ، فهي صفات الإنسان . وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو إنسان ، وجوهر هو حيوان ، وجوهر هو ناطق ، وجوهر هو جسم ، وجوهر هو حساس ، وجوهر هو نائم . ومعلوم فساد هذا) (١) .

وبهذا يصل بنا ابن تيمية إلى أن تعريفات المناطقة في حقيقة الأمر تعريف بالصفات وليس بالذات ، وذلك لأن تصور حقيقة الإنسان من خلال الحد الحاد فيه بأنه حيوان ناطق (وحقيقة الأمر أنها صفات لما يتصور في الأذهان ، وصفات لما هو موجود في الأعيان ، وأن الذات هي أحق بتقويم الصفات من الصفات بتقويم الذات) (٢) .

ومن ثم ختم ابن تيمية دراسته للحد الأرسطاليسي بتقييمه للتعريفات المنطقية وتوضيحه من أي نوع هي ، بقوله :(فإذا كانوا في تعريف الإنسان لا يأتون إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة مجملة ، وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان ، وكان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء وكان ما جعلوه حدا من جنس ما جعلوه اسما) (٣) .

وبهذا يكون المناطقة والفلاسفة قد تعارضوا على وضع معين في تعريفاتهم واصطلاحاتهم ، وهذا الوضع والطريق لا يوضح الحقائق الموجودة بطريقة معقولة (فعلم أن كلامهم لا يرجع إلى حقيقة موجودة معقولة ، وإنما

---

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور / محمد رشاد سالم ، جـ٣، ص٣٢٧ .

(٢) المصدر السابق ، جـ٣ ، ص٣٢٨ .

(٣) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، جـ٣ ، ص٣٢٧ .

يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية) (١) .

ذكرنا فيما سبق أن من خطوات العقل في بحثه عن اليقين أنـه تعـود أن يتلمس منهجا معينا من أجل الوصول إلى ذلك اليقين المنشود الذي تطمئن إليه النفس ، وذلـك مـن خـلال التحديـد الاصطلاحـي وفهـم معنـاه ، والتحليـل والإيضاح الشمولي للنظريات المدروسة ، ومن ثم تأتي مرحلة الاستقرار على رأي حق قائم على الاستنباط ، وهذا المطلب يتطلب من الباحث أن يكون على دراية بمداخل هذه النظريات في المدارس والمذاهب الفكرية المتعددة ، وهـي معرفـة طـرق المصطلحـات والتعريفـات القائمـة عليهـا فـي بنيانهـا الفكـري . واتضح للبحث هذا فيما سبق ورأينا أن طرقهم تباينت ، بين مـن يـرى أن الغاية من الحد هو الوصـول إلـى ماهيـة وحقيقـة المعـرف بواسـطة الحصـول على الصفات الذاتية له ، ومن يرى أن الغاية من الحد وطريقـة تحديـده يجـب أن تقوم على التمييز بين المحدود وغيره مـن خـلال صفاتـه اللازمـة . وهـي طريقة الأصوليين (٢) - وطريقة ثالثة ، وهي طريقة الصوفية وأنها طريقة في المرحلة الأولى من مراحلها قائمة على التمييز بين المحدود وغيره من خـلال صفاته اللازمة ، ومن ثم يرتقي الصوفي فـي مرحلـة تجريبيـة روحيـة نفسية إلى معنى آخر خـاص بـه . وتوصـل البحـث إلـى أن طريقـة الأصولييـن فـي تحديد المصطلحات والتعريفات هي الأكثر صوابا والأجدر بأن يؤخذ بها .

ومن هنا يقوم البحـث بتنـاول بعـض المصطلحـات والتعريفـات اللفظيـة المتعلقة بموضوع البحث لدى المدارس الفكرية ، من أجل توضيح كيفية سـير هذه الاصطلاحات ، وما مدى الاختلاف والاتفاق فيما بينهـا . ومـن أهـم هـذه المصطلحات : العلم - الاستدلال - الدليل .

---

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ،جـ٣ ، ص٣٢٧ .
(٢) المصدر السابق ، جـ٣ ، ص٣٢٩ .

(١) تعريف العلم :

إذا أخذنا تعريف العلم عند المتكلمين نجدهم قد اختلفوا اختلافا كبيرا ، وحاول كل منهم أن يعرفه بما يفيد تمييزه عند غيره ، عرفه الباقلاني بقولـــــه : (إنه معرفة المعلوم على ما هو به) (١) ويرى الباقلاني أن تعريفه هذا حاصر جمع بين أفراد المعرف ، ومنع من دخول الغير فيه ، ومن هنا فضله على تعاريف من تقدمه من المتكلمين. وهذا ما ارتضاه بقوله: (إن هذا الحد يحصره على معناه ولا يدخل فيه ما ليس منه ، ولا يخرج منه شيئا هو منه ، والحد إذا أحاط بالمحدود على هذه السبيل ، وجب أن يكون حدا ثابتا صحيحا كل ما حد به العلم وغيره ، وكانت حاله في حصر المحدود، وتمييزه عن غيره ، وإحاطته به حال ما حددنا به العلم . وجب الاعتراف بصحته ، وقد ثبت أن كل علم تعلق بمعلوم فإنه معرفة له ، وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به ، فوجب توثيق الحد الذي حددنا به العلم ، وجعلناه تفسيرا لمعنى وصفه بأنه علم) (٢) .

تلاحظ من الوهلة الأولى أن الباقلاني سمى تعريفه هذا حدا ، وهو في الحقيقة رسما ، وهذا يوضح للبحث أن الباقلاني في تعريفاته واصطلاحاته سلك منهجه الخاص به ، وهو المنهج القائم على أن الغاية من الحد تمييز المحدد عن غيره ، ومن جهة أخرى تلاحظ أن الباقلاني في تعريفاته واصطلاحاته سلك مسلك المدلولات اللغوية ، دون الأخذ بما تعارف عليه أهل المنطق من التعريف بالحدود والرسوم . ويلاحظ البحث كذلك أن الباقلاني لم يلتفت إلى الفرق بين العلم والمعرفة ، بل اعتبر العلم والمعرفة شيئا واحدا .

---

(١) الباقلاني : التمهيد ، ص٣٣ .

(٢) نفس المصدر السابق .

وبهذا يكون قد خرج على الفلاسفة الذين يستعملون لفظ العلم في المفاهيم الكلية، والمعرفة في الجزئيات، بذلك يعد مسلك الباقلاني مسلكا لغويا.

والتعريف الثاني عند بعض المعتزلة (١) ، فقد عرفوه بقولهم (إنه اعتقاد الشئ على ما هو به) (٢) وهذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق الواقع ، ويرد على اصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل ، لأنه ليس شيئا . ويرى أبو هاشم مبررا وهو يدافع عن تعريفه الذي يتطرق إليه بعض الضعف والنقص أن أي تعريف قد يعتريه بعض النقص في حق المحدود ، وهذا لا يقلل من شأن المحدود المعرف (لأن كثيرا مما نقصد تحديده لا نجد فيه عبارة لغوية ملخصة لذلك المعنى ، فنحتاج إلى ذكر أحكام تتعلق به ، وأحوال ترجع اليه) (٣) .

ومن هنا يلاحظ البحث أن حدود المتكلمين التي يذكرونها قد تباينت واختلفت طرقهم ومناهجهم من حيث الشكل فقط دون المساس بالجوهر ، وهو أن الحد قائم على التمييز بين المحدود وغيره ، وذلك أن الحد لفظي فقط إذ يميز المحدود عن غيره بدون تقيد بفكرة الذاتيات أو العرضيات . وبناء على هذا الاستنتاج وضع القاضي عبدالجبار قاعدة عامة يجب مراعاتها أثناء الحد، وذلك عندما قال : (وإنما يجب أن تفسر الحدود بما لا يقتضي فيه الجهل بالمحدود وحصره بأن يلزم عليه أن يدخل فيه ما ليس منه ، وأن يخرج عنه

---

(١) وهم أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم الجبائي .

(٢) الشريف الجرجاني : شرح المواقف ، جـ١ ، ص٢٩ ، والقاضي عبدالجبار : المغني ، جـ١٢ ، ص١٣ .

(٣) القاضي عبدالجبار : المغني ، جـ١٢ ، ص١٤ .

ما هو منه ، فأما لم يلزم عليه ذلك ، وإنما ذكر القاصد إلى ذكر الحد ما يظن أنه ينكشف به ، فالغيب له غير لازم . فلذلك صح أن يحد شيوخنا العلم بما ذكروه (١) لأنه اشترط في تعريفهم أن يكون هادفا ومتوخيا الدقة المطلقة في إدراك المفاهيم التي يدور عليها البحث .

ومن ثم جاء القاضي عبدالجبار بتعريفه للعلم بقوله : (العلم هو ما يقتضي سكون النفس وطمأنينة القلب) (٢). أراد القاضي عبدالجبار بتعريفه هذا أن يوضح العلم أكثر مما عند السابقين عليه غير أن تعريفه للعلم بأنه سكون النفس لم يزد الأمر وضوحا. فقد تسكن النفس إلى كثير من المعتقدات، ومع ذلك لا يمكن القول بأنها في مرتبة العلم الحقيقي ، وكذلك عرف الأشعري العلم بتعريف آخر ، وقال فيه (بأنه الذي يوجب لمن قام به اسم العالم) (٣) ويرى الأيجي أن هذا التعريف فيه دور ظاهر ، لأنه أخذ العلم في تعريف العلم .

وبهذه التعريفات المتعددة لكلمة العلم يستخلص البحث نتيجة مفادها أن الجديد في اصطلاح المتكلمين والأصوليين الفرق بخاصة الشئ وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره . وكذلك يلاحظ البحث أن هذه التعريفات المتعددة لاصطلاح العلم عند المتكلمين لا تمس الغاية الحدية عندهم بحيث تتضارب ، لأنها كلها تدور في فلك الغاية الحدية ، ولكن عباراتهم اختلفت لخفاء العبارة اللغوية لذلك المعنى .

---

(١) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ١٢ ، ص١٤ .
(٢) المصدر السابق ، جـ١٢ ، ص١٣ .
(٣) الشريف الجرجاني : شرح المواقف ، جـ١ ، ص٣٠ .

وبالتالي تطرق إليها بعض الخلل في خطوطها الطارئة ، وهذا ما أكد عليه القاضي عبدالجبار بقوله : (وكل ذلك -أي كل التعريفات التي قيلت في العلم- يبين أن مقصدهم -رحمهم الله- صحيح . وإن كان الأولى ما ذكرناه(١) بدءا . ومتى خفي الغرض بما ذكرناه أملا ، وجب أن يكشف بذكر الأحكام ، ووصف هذا الاعتقاد الذي هو علم ، ومفارقته لما ليس بعلم، فتكون الزيادة والنقصان داخلين في تفسير ما جعلناه ، لا في نفس الحد، من حيث كان المقصد بالتحديد حصر المحدود وإبانته عن غيره ، على وجه لا يلتبس به ما ليس منه ، ولا يخرج عنه ماهو منه ، فلذلك يتكلف الإنسان في الحد الأخص العبارات ، وأجمعها للمعنى المقصود ، وأبينها في إبانة الغرض ، والكلام في جميع ذلك يتعلق بالعبارة ، وإن صح في كثير من المواضع أن يتصل بالمعنى) (٢) .

والقاضي عبدالجبار يعد من الأوائل الآخذين بالمعنى في الحد ، أي المعنى النفسي الذي يحسه الشخص تجاه الشئ المحدود ومن خلاله يحده ، وهذا واضح في تعريفه للعلم عندما قال : (هو ما يقتضي سكون النفس وطمأنينة القلب ، وهذا المعنى الذي يقضي بسكون النفس يسمى معرفة ، كما يسمى علما) (٣) .

أما بالنسبة لتعريف العلم عند الفقهاء فقد عرفوه بقولهم : (هو معرفة المعلوم على ما هو عليه) (٤) أما الصوفية فذهبوا في تعريفهم للعلم على أنه

---

(١) القاضي عبدالجبار : المغني ، جـ١٢ ، ص١٦ .
(٢) يقصد تعريفه الذي ذكره في العلم .
(٣) انظر : القاضي عبدالجبار : المغني ، جـ١٢ ، ص١٦ .
(٤) الامام أبو إسحاق الفيروز آبادي : اللمع ، ص ٤ ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م ، بيروت ، طبعة دار الكتب العلمية .

(عبارة عن حقيقة في النفس تتعلق بالمعدوم والموجود على حقيقته التي هو عليها أو يكون إذا وجد) (١) وهذا ما ذهب إليه ابن عربي ، وهو يقصد العلم اليقيني ، لأن العلم اليقيني يستقر في النفس بسبب نور الإيمان الذي يكشف عن حقيقة ما جاء به الوحي .

أما تعريف الفلاسفة للعلم فهو (حصول صورة الشئ كليا كان أو جزئيا موجودا أو معدوما في العقل) (٢) وقد اعترض الأيجي على هذا التعريف ، لأنه يتناول الظن والجهل المركب والتقليد ، بل الشك والوهم أيضا ، وتسميتها علما يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع . (إذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا أنه عالم في شئ من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف يلزم أن يكون أجهل الناس بما هو في الواقع أعلمهم به ، وكذلك لا يطلق العالم في شئ منها على الظان والشاك والواهم) (٣) .

وفي النهاية نلمس أن المتعارف عليه في الاصطلاحات المتعددة أن لا منازعة في الاصطلاح بشرط أن يراعي الأمور المشهورة بين الجمهور ، وهذا ما أكد عليه الأيجي بقوله : (ولا منزعة في الاصطلاح بل لكل أحد أن يصطلح على ما شاء إلا أن رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب) (٤) والأمور المشهورة هي الأخذ بالقاعدة الأساسية أثناء الحد وهي تمييز بين المحدود وغيره .

---

(١) ابن عربي : كتاب إنشاء الدوائر ويليه عقلة المستوفر ، ص١٠ ، طبعة ليدن ، سنة ١٣٣٩هـ .

(٢) الشريف الجرجاني : شرح المواقف ، جـ١ ، ص ٢٣ .

(٣) الشريف الجرجاني : شرح المواقف ، جـ١ ، ص ٢٣ .

(٤) المصدر السابق .

(٢) تعريف الاستدلال :

في اللغة يطلق على طلب الدليل ، بمعنى إذا قيل لك : استدل فلان على هذا الشئ ، أي أقام عليه الدليل . وعرفه الباقلاني بقوله : (هو نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس) (١) .

أما الاستدلال عند الفلاسفة ، فبوجه عام تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر فيسمى استدلالا إنيا ، أو بالعكس ويسمى استدلالا لميا ، أو من أحد الأثرين إلى الآخر .

وإذا تتبعنا أصل كلمة الاستدلال تجد أن أرسطو أطلق عليها اسم (سولوجسموسي) أي الجامعة لجمع النتيجة بين المعنيين اللذين لم نكن نعلم إن كان يتوافقان أو يختلفان . ومن ثم دعا أرسطو جميع أنواع الاستدلالات (سولوجسمي) . وأنواع الاستدلال عند أرسطو ثلاث :

- برهان صادر عن مبادئ كلية يقينية .
- وجدلي مركب من مقدمات ظنية .
- سوفسطائي مؤلف من مقدمات كاذبة تحتوي على النتيجة احتواء ظاهرا لا حقيقيا (٢) .

هذا بالنسبة للاستدلال عند الفلاسفة القدماء (أما بالنسبة للفلاسفة المحدثين فتجد أن (استوارت هل) حصر الاستدلال بأنه استنتاج جزئي من جزئي أو محسوس . وهذا التفسير يغفل العنصر الرئيسي في الاستدلال وهو لزوم التالي من المقدم وإدراك هذا اللزوم) (٣) .

---

(١) الباقلاني : الإنصاف ، ص ١٤ .
(٢) مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، ص ٢٢ .
(٣) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، جـ٢ ، ص ٢٩٢ .

(٣) الدليــــل :

لغة : المرشد ، وهو الناصب والذاكر وما به الإرشاد ، فيقال الدليل على الصانع هو الصانع ، لأنه نصب العالم دليلا على نفسه ، أو العالم بكسر اللام لأنه الذي يذكر للمستدلين كون العالم دليلا على الصانع، أو العالم (بفتح اللام) لأنه الذي به الإرشاد (١) .

والدليل عند الأصوليين له معنيان : أحدهما أعم من الثاني مطلقا ، فالأول الأعم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ، وهو يشمل القطعي والظني . وهذا المعنى هو المعتبر عند الأكثر ، والثاني الأخص هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري ، وهذا يخص بالقطعي ، وهو القطعي المسمى بالبرهان (٢) وأما بالنسبة للدليل عند المتكلمين فقد عرفه الباقلاني بقوله : (هو ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطراره) (٣) . وفي مكان آخر عرفه بقوله: (هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار، وهو الذي ينصب من الأمارات، ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس) (٤) ومن ثم أخذ في تقسيم الدليل إلى ثلاثة أنواع :

١- دليل عقلي ، وهو : ما له تعلق بمدلوله نحو دلالة الفعل على فاعله. ومايجب كونه عليه من صفاته نحو حياته ، وعلمه ، وقدرته ، وإرادته .

---

(١) المصدر السابق .
(٢) الفيروز آبادي ، اللمع ، ص٥ .
(٣) الباقلاني : الإنصاف ، ص ١٤ .
(٤) الباقلاني : التمهيد ، ص ٣٩ .

٢- دليل سمعي شرعي : وهو دال من طريق النطق بعد المواضعة ومن جهة معنى مستخرج من النطق .

٣- دليل نصي ، وهو دال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام ودلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ (١) .

وأما الدليل عند المناطقة هو الذي ينزل من العلم به علم بشئ آخر وغايته أن يتوصل العقل إلى التصديق اليقيني بما كان يشك في صحته . والدليل عنده منقسم إلى القياس والاستقراء والتمثيل ، لأن الدليل لا يخلوا إما أن يكون على طريق الانتقال من الكلي إلى الكلي أو إلى الجزئي فيسمى برهانا أو قياسا ، أو من الجزئي إلى الكلي فيسمى استقراء ، أو من الجزئي إلى الجزئي فيسمى تمثيلا . (٢)

وبهذا يكون البحث قد ذكر صورا من التعريفات والاصطلاحات عند المدارس الفكرية بهدف بيان كيفية سير هذه التعريفات والاصطلاحات من خلال قواعدهم الحدية التي حدوا بها تلك التعريفات والاصطلاحات ورأيت كيف أنها قد تباينت بين تلك المدارس ، وما ذلك إلا نتيجة بنائهم على قواعدهم الحدية التي تباينت فيها وجهات النظر بين آخذ بالتمييز بين المحدود وغيره ، وآخذ بالماهية والحقيقة .

---

(١) الباقلاني : التمهيد ، ص ٣٩ .
(٢) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، جـ٢ ، ص ٢٩٣ .

الفصل الثاني

مفهوم البرهان اليقيني في النص القرآني والفلسفي

- تمهيد
- تعريف نظرية المعرفة
- العلاقة بين العلم والمعرفة
- العلم والمعرفة عند أهل السنة
- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة
- نظرية المعرفة في القرآن الكريم
- النص القرآني واليقين
- طبيعة المعرفة في القرآن الكريم
- المبادئ اليقينية للاستدلالات البرهانية في النص القرآني
- البرهان اليقيني في القرآن الكريم
- قواعد منهج البحث اليقيني في القرآن الكريم

تمهيـــد

يحاول البحث في هذا الفصل أن يبين مفهوم اليقيـن فـي النـص القرآنـي والنص الفلسفي بشئ من التوضيح والتدليل من أجل إبـراز معـالم كل منهمـا على حدة ، مع التركيز على النص القرآني بشئ من الاسـتفاضة فـي توضيـح معالم منهجه ، دون التركيز على المقارنة بين النصين – القرآني والفلسـفي – لأنه لا توجد أرضية ومنزلة موحدة لهذه المقارنة والمفاضلة وكذلـك لا التقـاء بين المنهج الرباني والفكر الإنساني .

ولكن تنوي هذه الدراسة إبراز وتوضيح معـالم المنهـج القرآنـي فـي مـا يتعلق بالعلم والمعرفة وطرق التفكير ، وبيان حقيقة أي المنهجين أحق بالاتباع والأخذ به .

ومن هنا يسلك البحث هنا مسلك التحليل والتقصي ، وهو تحليل النصين معا من خلال منهجيهما ، حتى نستكشف منه صورة الإكتمـال الـذي يحق أن يطلق على أي منهما ، وهذا يتطلب الانطلاق من النقطة الأساسية ، وهي ، ما المراد من النص القرآني والنص الفلسفي ؟ وهل هناك اختلاف بين المراد من النصين أو أن هناك اتفاقا ؟ تتضح تلك الأسئلة من خلال دراسـة (المعرفـة) في أصلها ، وماهيتها ، وامكانها ، وطبيعتها ، وحدودها ومـن ثم نتـدرج إلـى البحث في اليقين الحاصل في أدلتهما ، وعندما يفرغ البحث من توضيـح هـذه النقاط الأساسية للنصين يدخل البحث على توضيح معالم المنهجين ، كل علـى حدة ، وما ذلك إلا لإبراز الرداء الفكري لكل منهما ، من خلال سمات اليقيـن في النص القرآني والنص الفلسـفي ، بمعنـى مـا هـو الاختـلاف والاتفـاق بيـن

النصين في مناهجهما وبراهينهما في القضايا المعرفية . وكذلك هل اليقين في النص القرآني على سمة واحدة أم على عدة سمات ؟ وهل اليقين في النص القرآني مرتبط في حقيقته بالأمور الحسية فقط ؟ أو أنه حسي وعقلي ووجداني وحدسي ؟ وهل فيه إثارة للجانب النفسي ؟ وكذلك ندرس اليقين في النص الفلسفي ومن المقدمات السابقة نرى أن من ضالة البشر في الأمور المعرفية البحث عن اليقين فيها ، ومن هذا يتوجب على كل باحث أن لا يقبل شيئا ما على أنه هو الحق في ذاته ، ما لم يتيقن أنه على ذلك ، والمستوعب للقاعدة الفكرية العامة للأشياء يفطن إلى ذلك بوضوح وجلاء . وأقصد بالقاعدة الفكرية العامة البديهيات الأولية ، تلك البديهيات التي تستوجب أن لا يختلف فيها اثنان ، وكذلك الأمور الجزئية المتفرعة أو المرتبطة بالقاعدة الفكرية العامة ، وهي المرتبطة بروح الدين أو الفكر المعين لنرى مدى موافقتها وانطباقها على روح ذلك المذهب أو الفكر المعين وبالتالي إذا أتت تلك المعرفة مطابقة ومرتبطة بالقاعدة الفكرية العامة التي هي البديهيات الأولية نقبلها دون أدنى مكابرة ومغالطة ، وأما إذا كانت غير مطابقة وغير مسايرة للقاعدة الفكرية العامة فالأجدر بالعقل أن يرفضها دونما التفات إلى الأمور الجزئية المتعلقة بتلك المعرفة .

ومن هنا يتوجب على كل باحث ومفكر أن يدرك بأن التعارض والاختلاف القائم بين الأفكار لا يعني بالضرورة الحتمية الشك في صحتها كلية أو في صحة بعضها دون بعض ، وذلك لأن من الممكن أن تكون كل هذه الأفكار المتعارضة مع بعضها في الظاهر ، صحيحة في الواقع الملموس، وكل فكرة منها تعبر عن حقيقة جزئية ، وبالجمع بينهما قد نصل إلى الحقيقة الكلية وذلك عندما نرى فيلسوفا أو مفكرا دينيا يرى الحقيقة بصورة مغايرة ،

ويسعى وراءها بوسائل ومناهج مغايرة ، وبمقدار استقامة منهجه الذي يتخذه للوصول إلى الحقيقة تقاس ، أصالته وصحة حقيقته ، ويكفي أن تكون المعرفة البرهانية في خطها الأساسي مرتبطة بالقاعدة الفكرية العامة ، وهي قاعدة البديهيات والضروريات ، وأما الجزئيات الأخرى المرتبطة بطرق ووسائل البراهين المعرفية ، فتلك قضية أخرى ، وتدخل من جهة المقارنة في باب المفاضلة بين المنهجين ، المنهج المطابق للقاعدة الفكرية البديهية والمنهج التابع والقائم على القاعدة البديهية باستدلال وقياس آخر .

وبناء على هذا فإن لزاما على البحث أن يتناول نظرية المعرفة بالبحث والدراسة بشئ من الإحاطة . لأن علم المعرفة هو من أهم مباحث العقل ، وركيزة كل فكرة ، وإضافة إلى هذا فإن دراسة نظرية المعرفة تعد دراسة منهجية منظمة لقضية العلم والمعرفة .

وهذا يدخلنا في دراسة طبيعة المعرفة في ذاتها ، بمعنى دراسة ماهية المعرفة وخصائصها ، وأحكامها ، وطبيعتها ، وطرق الوصول إليها وقيمتها وحدودها .

تعريف نظرية المعرفة :

تعد نظرية المعرفة في إطارها الكلي متابعة للتفصيلات والكيفيات الناشئة عن العلاقة بين الذات والموضوع المعروف ، وذلك من حيث متابعة أصل المعلومة ، ماهيتها ، وطبيعتها ، وحدودها ، وإمكانها ، وطرق الوصول إليها . وما هو الحد الفاصل بين المعرفة وبين موضوعاتها ؟ وما الكيفية التي بها نحصل على المعارف والمسائل الميتافيزيقية ؟ وما مدى صحة اعتقاداتنا ؟ وما مدى صواب الأصول التي تقوم عليها ؟

(وثمة تفسيرات متعددة للمعرفة بعضها يربطها بعلم النفس ، وبعضها يربطها بالمنطق ، فثمة تفسير للمعرفة بأنها تحصيل العلم أو العمليات التي نتوصل بها إلى تحصيل العلم ، ويترتب على هذا التفسير أن يكون البحث في المعرفة فرعا من علم النفس الذي يختص دون منازع بدراسة عمليات الإحساس ، والإدراك والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير وما على نسقها ، حينئذ تتقطع صلة نظرية المعرفة بأهم المسائل الخاصة بحدود العلم الإنساني وصدقه وتعجز عن البحث في مشاكل العلم كمشكلة الذات والموضوع وتطور العلم ، وتنحصر مهمتها في تبيان الوسائل التي يتم بها تحصيل العلم) (١) .

يلاحظ أن هذا التعريف أو التفسير قد ربط المعرفة بعلم النفس لأنه عد المعرفة عملية نفسية خالصة ، بمعنى أن المعرفة التي نحصل عليها نابعة من الأمور النفسية ، مثل الإدراكات والإحساس ، والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير إلى آخر هذه الأمور النفسية . بالتأكيد أن هذا التفسير مرفوض لما احتواه من تحديد ، وذلك عندما وضع وحصر نظرية المعرفة في إطار علم

---

(١) الدكتور / مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو ، ص ٣٠ .

النفس وحده دون أن يشمله مع باقي العلوم بحيث أخرجه عن إطاره الكلي والشامل لجميع العلوم .

وثمة تفسير آخر لنظرية المعرفة ، وهو أنها البحث في المعرفة التي تم لنا اكتسابها ، وقد يؤدي هذا التفسير إلى التباس موضوعها بموضوع المنطق والعلوم الجزئية (١) ، ويلاحظ أن هذا التفسير مرفوض كذلك من جهة تعميم نظرية المعرفة في المنطق والعلوم الجزئية واشتراط أن تشمل نظرية المعرفة جميع العلوم دون تخصيص أو تعيين .

على كل فنظرية المعرفة مبحث مستقل له صلة بمباحث عدة كعلم النفس وعلم المنطق والعلوم الجزئية ، يستقل عنها بمجاله الخاص ، ويتميز عنها بتفرده وعموميته وشموليته . ويبدو هذا واضحا من النظر في أهم مباحث هذه النظرية ، فهي أولا : تحاول تعريف (مادة العلم) ، أي تنظر فيما يمكن العلم به من الأشياء ، أو بعبارة أخرى تناقش الشروط التي ينبغي توافرها لكي يتم هذا العلم . ويدخل في ذلك :

أ – التفرقة بين المحسوس وما هو خارج دائرة المحسوس أي بين ما يدخل في مجال التجربة وما يخرج عنها .

ب– التمييز بين ما يدركه العقل إدراكا بديهيا فطريا وبين ما يتم اكتسابه عن طريق التجربة .

---

(١) د/ محمد فتحي الشنيطي : المعرفة ، ص ١٥ ، طبعة مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٥٦ ومبحث في الفهم الإنساني لجون لوك ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الرابع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب والترجمة والنشر ، د . ت .

ثانيا : تبحث نظرية المعرفة في التميز بين المعلومات الذاتية والمعلومات الموضوعية ، فكل ما يتصل بالذات المدركة يرجع إلى علم النفس ، وكل ما يتعلق بالموضوع المدرك يرجع فيه إلى العلوم الطبيعية .

ثالثا : تبحث النظرية كذلك في موضوع الوجود والتغير (١) .

وإذا سلكنا هذا الأسلوب فمن الممكن أن نفسر نظرية المعرفة بربطها بعلم الاجتماع الخاص بفهم النفس الإنسانية ، وهو أن النفس الإنسانية لا بد وأن تبني على تحليل حاجات الإنسان النابعة من ظروف وجوده (٢) .

وتقضي بنا المقدمة إلى ما يمكن أن تتضمنه نظرية المعرفة وكيفيات مداخلها ومنافذها مع التأكيد على أن البحث في المعرفة يتضمن الإشارة إلى عنصرين أساسيين يعتبران ركيزة المعرفة ، وهما :

١- وجود الذات العارفة المدركة .
٢- وجود الموضوع ، وهو ذلك الشئ المعروف المتضمن في العالم الموجود .

وبوجود الذات العارفة والموضوع توجد المعرفة ، وبالتقاء الذات العارفة بالموضوع المعروف يتحدد المذهب أو النظرية ، وذلك بتحديد تعيين أولوية أحد هذه العناصر على الآخر في تأثيره على الآخر .

---

(١) الدكتور / مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو ، ص ٣١ .
(٢) انظر : أريك فروم : الإنسان بين الجوهر والمظهر ، ترجمة سعد زهران ، مراجعة لطفي فهيم ، ص ١٠ .

ومن هنا نرى أن نظرية المعرفة بمعناها العام ، هي نظرية تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها ، وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلا ، مستقلا عن الذهن ، وتتميز عن السيكولوجيا الوضعية المحضة التي تقتصر على التفرقة بين العمليات الذهنية ووصفها ، دون الكشف عن صحتها أو زيفها ، وتتميز أيضا عن المنطق الذي يقتصر على أن يصوغ قواعد تطبيق المبادئ ، دون أن يبحث عن أصلها ، ودون أن يناقش قيمتها ، وهي جزء من السيكلولوجيا يعد فيه تجنب الميتافيزيقا (١) ، ومن ثم ننتقل إلى أهم التعريفات التي قيلت في نظرية المعرفة :

من الواضح أن نظرية المعرفة مصطلح مركب من لفظين معا :

أحدهما : نظرية ولفظ النظرية بوجه عام ، هو ما يوضح الأشياء والظواهر توضيحا لا يعول على الواقع (٢) .

واصطلاحا : النظرية قضية تثبت ببرهان ، وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي ، مؤلف من تصورات متسقة ، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ (٣) .

تلاحظ أن هذه التعريفات لكلمة النظرية قد أطلقت عامة دون تحديد لمجال معين بعينه من المجالات العملية أو المعرفية العامة أو المعرفة اليقينية، ولكن إذا (أطلقت النظرية على ما يقابل الممارسة العملية في مجال الواقع دلت على المعرفة الخالية من الغرض ، المتجردة من التطبيقات العملية .

---

(١) مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي ، ص ٢٠٣

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٠٢ .

(٣) جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، جـ٢ ، ص٤٧٧ . طبعة دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، سنة ١٩٨٢ .

- وإذا أطلقت على ما يقابل العمل في المجال المعياري دلت على ما يتقوم به معنى الحق المحض أو الخير المثالي المتميز عند الإلزامات التي يعترف بها جمهور الناس .
- وإذا أطلقت على ما يقابل المعرفة العامية دلت على ما هو موضوع تصور منهجي منظم ومتناسق تابع في صورته لبعض المواصفات العلمية التي يجهلها عامة الناس .
- وإذا أطلقت على ما يقابل المعرفة اليقينية دلت على رأي أحد العلماء أو الفلاسفة في بعض المسائل الخلافية ، مثال ذلك نظرية الخطأ عند (ديكارت) .
- وإذا أطلقت على ما يقابل الحقائق العلمية الجزئية دلت على تركيب عقلي واسع ، يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر ، ويقبله أكثر العلماء في وقته من جهة ما هو فرضية قريبة من الحقيقة ، مثال ذلك نظرية الذرة) (١) .

وكذلك فإن هذا الاصطلاح (النظرية) يكون متضمنا لمجالات غير ممارسة في الواقع ، وذلك عندما تعكس الواقع في المجالات الغيبية وخاصة الأمور الروحية ، والأمور العقلية المتجردة عن الواقع . ومن جهة أخرى فإن النظرية ترتبط بالواقع ولا تنفصل عنه ، وهذا عندما تكون الممارسة الواقعية كائنة وتطلب حلا لمشكلة قائمة . وبناء على هذا فإن الممارسة الواقعية في النظرية المعرفية جزء لا يتجزأ من كل نظرية ، وأخيرا فإننا من الأجزاء المدروسة والمتبعة نصل إلى النظرية المعينة في المسألة المطروحة والمبحوثة ، ومن ثم تظهر (النظرية) كتخصص معرفي فلكل نظرية مجالها

---

(١) د/ جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، جـ٢ ، ص٤٧٧-٤٧٨ .

الخاص بها . والذي يشهد لصدق النظرية المدروسة أو الممارسة سواء في الحياة الطبيعية ، أو الحيلة الاجتماعية ، أو الأمور الغيبية .

أما بالنسبة لمصطلح المعرفة ، فهو كالآتي :

تنحدر كلمة المعرفة إلى التعرف ، بمعنى عرف الشئ ، أي أدركه بأي وسيلة، بهدف بلوغ الحقيقة الموضوعية ، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها، ومن هذا الادراك والتصور نحصل على المفاهيم الخاصة بالواقع ونتحقق من الظواهر الواقعة من حولنا ، ومن ثم نطوع الواقع في صورة عملية من أجل الاستفادة منها ، وهذه المعرفة تعد مرتبطة بالجانب العملي (لأن هذا النشاط يَقوم به الناس على أساس معرفة خواص الأشياء والموضوعات ووظائفها...)(١) ، وهذه المعرفة تبدأ بالإدراكات الحسية للأشياء من خلال التجربة (فالإنسان لا يستطيع أن يعرف شيئا عن الواقع بدون الإحساسات وتتخذ) الإدراكات الحسية (لها أشكالا مثل الحواس ، والإدراك الحسي ، والخاطرة ، وفحص الوقائع وملاحظة الظواهر .... إلخ) (٢) ، ومن ثم فإن التفكير العقلي يقوم بتصنيف التجربة ويخرج أحكامها وقوانينها ونظمها في شكل تطورات ونتائج . من خلال الفكر المنطقي في فعالياته المختلفة من استقراء واستنباط وتحليل وتركيب وتكوين الفروض . هذا بالنسبة للمعرفة المرتبطة بالجانب الواقعي وانتقالا في هذه المعرفة الواقعية تعرج الذات على مدارج ومعرفة الأمور الغيبية .

---

(١) لجنة من العلماء الأكاديميين السوفيتيين : الموسوعة الفلسفية ، إشراف : روزنتال، ب. يودين ، ترجمة محمد كرم ، ص ٤٨٢ ، طبعة دار الطليعة ، بيروت ـ طبعة ثانية ، سنة ١٩٨١م .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٨٢ .

وإذا عرج البحث على دراسة مصطلح المعرفة يلاحظ أن المعرفة بمعناها العام (ثمرة التقابل والاتصال بين ذات مدركة وموضوع مدرك وتتميز عن باقي معطيات الشعور ، من حيث أنها تقوم في آن واحد على التقابل والاتحاد الوثيق بين هذين الطرفين) (١) .

وللمعرفة – عند القدماء – عدة معان :

١- منها إدراك الشئ بإحدى الحواس .

٢- ومنها العلم ، مطلقا ، تصورا كان أو تصديقا .

٣- ومنها إدراك البسيط ، سواء كان تصورا للماهية ، أو تصديقا بأحوالها .

٤- ومنها ادراك الجزئي ، سواء كان مفهوما جزئيا ، أو حكما جزئيا .

٥- ومنها إدراك الجزئي عن دليل .

٦- ومنها إدراك الذي هو بعد الجهل (٢) .

وأما بالنسبة للمحدثين فيطلقون لفظ المعرفة على أربعة معان :

الأول : هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشئ في الذهن سواء كان حصولها مصحوبا بالانفعال أو غير مصحوب به ، وفي هذا المعنى إشارة إلى أن في المعرفة تقابلا واتصالا بين الذات المدركة والموضوع المدرك .

---

(١) مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي ، ص ١٨٦ .

(٢) الدكتور/ جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، جـ٢ ، ص٣٩٢ .

الثاني : هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته ، بحيث تكون المعرفة الكاملة بالشئ خالية ذاتيا من كل غموض والتباس ، أو محيطة موضوعيا بكل ما هو موجود للشئ في الواقع .

الثالث : إدراك الشئ بإحدى الحواس .

الرابع : وهو العلم مطلقا ، تصورا كان أو تصديقا (١) .

وهذه المعاني المتعددة لمصطلح المعرفة توضح أن المعرفة أنواع منها المعارف الحسية ، ومنها المعارف العقلية المجردة ، وهي تعد من المعارف الاستدلالية لأنها تحتاج إلى وسائط وانتقالات للوصول إلى المعلومة المطلوبة، ومن هنا اتجه المتأخرون إلى التفرقة بين المعرفة المباشرة (الحدسية) والمعرفة الاستدلالية ، ورأوا أن المعرفة المباشرة هى (التى تكتسب دون إثبات ، وهى التأمل المباشر للحقيقة . وقد تميز نوعان من المعرفة المباشرة – مع تطور نظرية المعرفة – وهما : المعرفة المباشرة الحسية والمعرفة المباشرة العقلية (الحدس) ، اللتان كانتا تتعارضان فى المذاهب الميتافيزيقية الفلسفية تعارضا حادا كل منهما مع الأخرى . وقد كانت المعرفة الحسية المباشرة – قبل (كانت) – تعتبر دائما معرفة ناشئة عن التجربة . ولكن (كانت) أكد على أنه توجد أيضا – بالإضافة إلى المعرفة المباشرة – أشكال قبلية من المعرفة المباشرة الحسية (المكان والزمان) . ورفض (كانت) إمكان قيام العقل البشري بالحدس الذهني ، ومع ذلك فقد سلم بإمكان هذا العقل أسمى من العقل الإنساني (٢) .

---

(١) الدكتور/ جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، جـ٢ ، ص ٣٩٣ .

(٢) لجنة من العلماء الأكاديميين السوفيتيين : الموسوعة الفلسفية، بإشراف : روزنتال، ب . يودين ، ص٢٨٤ .

وأما بالنسبة للمعرفة في القرآن الكريم فإنه يتضح فيما بعد بأنه معرفة جامعة بين الحس المنبثق من الواقع ، والعقل العامل في محيطه ، والفطرة المساعدة على اكتساب المعرفة ذلك أنها معرفة حسية عقلية فطرية معا . ويتضح هذا أكثر من خلال الصفات القادمة .

العلاقة بين العلم والمعرفة :

وإذ يفرغ البحث في تناول تحديد المصطلحين - النظرية والمعرفة - فإنه لابد من دراسة العلاقة القائمة بين العلم والمعرفة . وما دام البحث يتناول الجانب المعرفي فمن الإلزام أن يتناول لفظ العلم اصطلاحا فلسفيا ، فهو بوجه عام : المعرفة وإدراك الشئ على ما هو عليه . وبوجه خاص فالعلم : (دراسة ذات موضوع محدد وطريقة ثابتة توصل إلى طائفة من المبادئ والقوانين ، وينصب على القضايا الكلية والحقائق العامة المستمدة من الوقائع والجزئيات) (١) ، وهذا يعني أن القوة المعرفية العلمية تكمن في طابعها العام وكليتها وضرورتها وصدقها الموضوعي ، ومن هنا تكمن القوة العلمية في تعميماته بدراسة القوانين الموضوعية ، ويصل إلى هذا التعميم بالنشاط العلمي الهادف إلى غرض معين ، وكذلك يركز العلم في تقدمه على الانتقال من وصف العلاقات العلية المتتابعة البسيطة نسبيا والروابط الجوهرية ، إلى صياغة قوانين أكثر عمقا ، وأساسية للوجود والتفكير (٢) . وكل هذا من أجل تطور المجتمع ، باعتبار أن العلم ينشأ عن متطلبات الحاجة البشرية .

---

(١) مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي ، ص ١٢٣-١٢٤ .
(٢) لجنة من العلماء الأكاديميين السوفيتيين ، الموسوعة الفلسفية ، بإشراف : روزنتال، ب يودين ، ص٤٨٥ .

وعليه يمكن القول بأن العلم متميز بالوحدة والتعميم في شرطه بحيث يستطيع المدركون والمستوعبون له أن يتفقوا في الحكم على مسائله وقوانينه الكاشفة عن العلاقات الضرورية بين ظواهر الأشياء .

وهكذا يتضح للبحث أن العلم مرادف للمعرفة ، وأن هناك قربا وصلة بين المعنيين – معنى العلم ومعنى المعرفة – ذلك أن كلا منهما يعد إدراكا وعملا عقليا ، إلا أن العلم يتميز عن المعرفة بكونه مجموعة معارف متصفة بالوحدة والتعميم .

وإذا أتينا إلى درس المعرفة والعلم في الفكر الإسلامي نجد أن هناك اختلافا وتباينا فيما بين علماء المسلمين ، ويلمس هذا من خلال تعريفاتهم المتعددة بخصوص العلم . لذا كان تصنيفهم إلى مدارس ، هي : مدرسة أهل السنة ، ومدرسة المعتزلة ، ومدرسة الفلاسفة .

وقبل إلقاء الضوء على هذه المدارس للتعرف على معنى العلم عندهم من اللازم أن نلقي نظرة على معاني العلم والمعرفة في القرآن الكريم بمعنى النظرية وحدودها .

من المقررات الأساسية للعلم والمعرفة في القرآن الكريم الإقرار بأن القرآن الكريم ليس بكتاب فلسفة نابعة من مجموعة الأفكار والروابط العقلية المنهجية المقصودة منها تكوين نسق من المبادئ الخاصة بطائفة من الظواهر الكونية المكونة لنسق ومجموعة من النظريات العلمية في العلوم الطبيعية والإنسانية ، وكذلك لا يعد القرآن الكريم نهجا بحثيا منفكا بعضه عن بعض

في هيئات وأشكال نظرية بلاغية . فهو نهج رباني متكامل شامل للقواعد والأسس الأساسية للعلوم في هيئة وحدة متكاملة كلية ، دون أن يكون قد تطرق إلى أن فيه - أي في القرآن الكريم - كماً من العلوم والنظريات العلمية الخاصة بالعلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية ، بل في القرآن الكريم الأسس والقواعد الأساسية لبناء نظرية في العلوم ، ونظرية المعرفة ، واكتشافها ، ومن أهم هذه القواعد والأسس :

١- الركيزة الأساسية والمنطلق الأول ، يبرز من خلال دعوة القرآن الكريم إلى تحرير العقل والفكر الإنساني من قيود التقليد والتبعية القائمة على الجهل وضيق الأفق ، وإبطال عمل الفكر الناتج عن أسس الوراثة ، والتي بدورها تطمس عمل العقل ، والقلب والفطرة، وعلاجا لهذا الداء حث القرآن الكريم الإنسان على التأمل والتفكير في ظواهر الكون من طبيعية ونفسية ، وفي هذا الصدد قال سبحانه وتعالى ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب الّتي في الصّدور ﴾ (١) ، وقال تعالى : ﴿ وسخّر لكم اللّيل والنّهار والشّمس والقمر والنّجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ (٢) . إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي تحث على عمل العقل والفكر . وكانت لفظه العقل الأكثر وردوا فقد ورودا بصيغة الفعل المضارع على سبيل الاستفهام ، وكل آية من هذه الآيات التي تنتهي بالصيغة الفعلية ،

---

(١) سورة الحج ، الآية : ٤٦ .
(٢) سورة النحل ، الآية : ١٢ .

تطرح قضية فكرية معينة ، تقتضي مخاطبة العقل في ظاهر سياقها ، لأنها تتعرض لأمور في الطبيعة أو للأمور المتعلقة بالعلوم الإنسانية . والصيغة الفعلية تدل على حدث وتتبع ومعايشة. ومن هنا كانت دعوة القرآن الكريم إلى الأخذ بالعلم والمعرفة بصفة استمرارية وأن الحاكم لهذه العلوم والنظريات المعرفية هو الإنسان ببحثه وتقصيه لمظاهر الكون ، وذلك الكون الذي من صفاته الأساسية التغير والتبدل دون الثبوت والمكوث على حالة واحدة ، ومن هنا لا يمكن أن يطلق على القرآن الكريم بأنه كتاب نظريات .

٢- ومن توجيهات القرآن الكريم في بناء المعرفة إشارته الجلية الى بيان طرق ووسائل بلوغ المعرفة والتركيز على أن تلك الطرق والوسائل عامل أساسي في البحث والتقصي والتجارب المعملية ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وجعل لكم السّمع والأبصار والأفئدة لعلّكم تشكرون ﴾ (١) .

٣- ومن المقررات الأساسية للقرآن الكريم في طبيعة المعرفة أنها معرفة اكتسابية في مجموعها الكلي ، وهذا ما أكد عليه سبحانه وتعالى في قوله: ﴿ علّم الإنسان ما لم يعلم ﴾ (٢)، وقوله تعالى: ﴿ ذلكما مّما علّمني ربّي ﴾ (٣) ، وقوله تعالى: ﴿ خلق الإنسان علّمه البيان ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ والله أخرجكم مّن بطون

---

(١) سورة النحل ، الآية : ٧٨ .

(٢) سورة العلق ، الآية : ٥ .

(٣) سورة يوسف ، الآية : ٣٧ .

(٤) سورة الرحمن ، الآية : ٤-٥ .

أمّهاتكم لا تعلمون شيئا ﴾ (١) .

٤- وكذلك فإن من المقررات الأساسية في القرآن الكريم بالنسبة للعلم والمعرفة ، أن المعارف والعلوم نسبية في العملية التحصيلية ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ أن لّن تحصوه فتاب عليكم ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ نرفع درجات مّن نّشاء وفوق كلّ ذي علم عليم ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ ما لهم به من علم ولا لآبائهم ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ قل الرّوح من أمر ربّي وما أوتيتم مّن العلم إلاّ قليلا ﴾ (٥) ، وقوله تعالى : ﴿ ولو ردّوه إلى الرّسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الّذين يستنبطونه منهم ﴾ (٦) .

هذا ما يمكننا أن نستخلصه من القرآن الكريم فيما يتعلق بقواعد وأسس نظرية المعرفة والعلم ، ولا يعد هذا تقيدا وتتصيصا للمنهج الرباني ، بل يعد هذا عرض بعض الجوانب الأساسية في نظرية العلم والمعرفة المستخلصة من القرآن الكريم فإن هذا هو هدف الباحث ، وعزمه المنصب على إبراز معالم ومنهج القرآن الكريم في المعرفة والعلم ومحاولة من البحث لإبراز أهم معالمه فيما يتعلق بنظرية المعرفة . ويتضح لنا هذا أكثر في مكانه .

---

(١) سورة النحل ، الآية : ٧٨ .
(٢) سورة المزمل ، الآية : ٢٠ .
(٣) سورة يوسف ، الآية : ٧٦ .
(٤) سورة الكهف ، الآية : ٥ .
(٥) سورة الإسراء ، الآية : ٨٥ .
(٦) سورة النساء ، الآية : ٨٣ .

العلم والمعرفة عند أهل السنة :

من المقررات الأساسية في مبحث العلم والمعرفة عند أهل السنة أنهم اتفقوا على أن العلم مراد منه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى اتفقوا على صلة العلم بالمعرفة ، من حيث أنهما مترادفان إلا أنهم يرون أن ثمة تباينا وفرقا بينهما من حيث المعنى واللفظ . وأن المعرفة أضيق من العلم ، على أن المعرفة: (إحاطة بعين الشئ كما هو) (١)، وقال سبحانه وتعالى في هذا : ﴿ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرّسول ترى أعينهم تفيض من الدّمع ممّا عرفوا من الحقّ يقولون ربّنا آمنّا فاكتبنا مع الشّاهدين ﴾ (٢) ، ويقول ابن القيم (٣) : وقع في القرآن الكريم لفظ المعرفة ولفظ العلم ، فلفظ المعرفة ، كقوله : ﴿ ممّا عرفوا من الحقّ ﴾ ، وقوله : ﴿ الّذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ﴾ (٤) .

وأما لفظ (العلم) فهو أوسع إطلاقا ، كقوله : ﴿ فاعلم أنّه لا إله إلاّ اللّه ﴾ (٥) ، وقوله : ﴿ شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو ﴾ (٦) ، وقوله : ﴿ والّذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنّه منزّل مّن ربك بالحقّ ﴾ (٧) ،

---

(١) ابن القيم : مدارج السالكين ، جـ٣ ، ص٣٣٤ . تحقيق الأستاذ/ محمد حامد الفقي ، طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .

(٢) سورة المائدة ، الآية : ٨٣ .

(٣) ابن القيم : مدارج السالكين ، جـ٣ ، ص٣٧٤ .

(٤) سورة البقرة ، الآية : ١٤٦ .

(٥) سورة محمد ، الآية : ١٩ ، وتكملة الآية : « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات والله يعلم متقلبكم ومثواكم » .

(٦) سورة آل عمران ، الآية : ١٨، وتكملة الآية: « والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم » .

(٧) الآية : « أفغير الله أبتغي حكما وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلا والذين =

وقوله : ﴿ وقل رَّبِّ زدني علما ﴾ (١) ، وقوله : ﴿ أفمن يعلم أنّما أنزل إليك من رّبك الحقّ كمن هو أعمى ﴾ (٢) ، وقوله : ﴿ قل هل يستوي الّذين يعلمون والّذين لايعلمون ﴾ (٣) ... واختار سبحانه لنفسه اسم (العلم) وما تصرف منه ، فوصف نفسه بأنهُ عالم ، وعليم ، وعلام ، وعلم ، ويعلم ، وأخبر أن له علما ، دون لفظ المعرفة . والذي يوضح لنا هذا الاختيار الإلهي للفظ العلم دون المعرفة ، الفرق بين العلم والمعرفة لفظا ومعنى ، أما اللفظ : ففعل المعرفة يقع على مفعول واحد ، تقول : عرفت الدار ، وعرفت زيدا . قال تعالى : ﴿ فعرفهم وهم له منكرون ﴾ (٤) ، وقال تعالى : ﴿ يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ﴾ (٥)

- آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين » . سورة الأنعام الآية : ١١٤ .

(١) الآية : « فتعالى الله الملك الحق ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدني علما » ، سورة طه ، الآية : ١١٤ .

(٢) سورة الرعد ، الآية : ١٩ .

(٣) الآية : « أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجوا رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون إنما يتذكر أولو الألباب » سورة الزمر ، الآية : ٩ .

(٤) الآية كاملة « وجاء إخوة يوسف فدخلوا عليه فعرفهم وهم له منكرون » سورة يوسف ، الآية : ٥٨ .

(٥) سورة البقرة ، الآية : ١٤٦ ، وتكملة الآية « وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » .

وفعل العلم يقضي مفعولين. كقوله تعالى : ﴿فإن علمتموهنّ مؤمنات﴾ (١) وإن وقع على مفعول واحد كان بمعنى المعرفة ، كقوله : ﴿ وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم ﴾ (٢)

وأما الفرق المعنوي فمن وجوه ، أحدها : أن المعرفة تتعلق بذات الشئ. والعلم يتعلق بأحواله . فتقول : عرفت أباك ، وعلمته صالحا عالما ، ولذلك جاء الأمر في القرآن بالعلم دون المعرفة . كقوله تعالى : ﴿ فاعلم أنّه لا إله إلاّ الله ﴾ (٣) ، وقوله : ﴿ أعلموا أنّ الله شديد العقاب ﴾ (٤) ، وقوله : ﴿ فاعلموا أنّما أنزل بعلم الله ﴾ (٥) .

فالمعرفة : حضور صورة الشئ ومثاله العلمي في النفس ، والعلم : حضورأحواله وصفاته ونسبتها اليه . فالمعرفة : تشبه التصور . والعلم يشبه التصديق .

---

(١) الآية : « ياأيها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بايمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن وآتوهم ما أنفقوا ولا جناح عليكم ان تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر وسئلوا ما أنفقتم وليسئلوا ما أنفقوا ذلكم حكم الله يحكم بينكم والله عليم حكيم » سورة الممتحنة ، الآية : ١٠ .

(٢) الآية « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شئ في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون » سورة الأنفال ، الآية : ٦٠ .

(٣) سورة محمد ، الآية : ١٩ ، وتكملة الآية « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات والله يعلم متقلبكم ومثواكم » .

(٤) سورة المائدة ، الآية : ٩٨ ، وتكملة الآية « وان الله غفور رحيم » .

(٥) الآية « فإلم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو فهل أنتم مسلمون » سورة هود ، الآية : ١٤ .

الثاني : أن المعرفة - في الغالب - تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه . فإذا أدركه قيل عرفه ، أو تكون لما وصف له بصفات قامت في نفسه فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها ، قيل : عرفه ، قال تعالى : ﴿ ويوم يحشرهم كأن لّم يلبثوا إلاّ ساعة مّن النّهار يتعارفون بينهم ﴾ (١) . فالمعرفة تشبه الذكر للشئ . وهو حضور ما كان غائبا عن الذكر . ولهذا كان ضد المعرفة : الإنكار ، وضد العلم : الجهل . قال تعالى : ﴿ يعرفون نعمت الله ثمّ ينكرونها ﴾ (٢) ، ويقال : عرف الحق فأقر به . وعرفه فأنكره .

الوجه الثالث : من الفرق بين المعرفة والعلم - أن المعرفة تفيد تمييز المعروف عن غيره . وهذا الفرق غير الأول . فإن ذاك يرجع إلى إدراك الذات وإدراك صفاتها . وهذا يرجع إلى تخليص الذات من غيرها ، وتخليص صفاتها من صفات غيرها .

الفرق الرابع : أنك إذا قلت علمت زيدا ، لم يفد المخاطب شيئا ، لأنه ينتظر بعد : أن تخبره على أي حال علمته ؟ فإذا قلت كريما أو شجاعا ، حصلت له الفائدة . وإذا قلت : عرفت زيدا ، استفاد المخاطب : أنك أثبته وميزته عن غيره ، ولم يبق منتظرا لشئ آخر ، وهذا الفرق في التحقيق إيضاح للفرق الذي قبله (٣) .

---

(١) سورة يونس ، الآية : ٤٥ ، وتكملة الآية « قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله وما كانوا مهتدين » .
(٢) سورة النحل ، الآية : ٨٣ ، وتكملة الآية « وأكثرهم الكافرون » .
(٣) ابن القيم : مدارج السالكين ، جـ٣ ، ص٣٣٥ - ٣٣٧ .

فابن القيم يرى أن العلم أشمل من المعرفة من الناحية الإدراكية ، ومن هنا اختص الله سبحانه وتعالى بالعلم لنفسه ، لأن علمه أشمل وأتم من الناحية الإحاطية بالشئ المعروف ، وكذلك يرى ابن القيم أن المعرفة تتعلق بذات الشئ ، أما العلم فيتعلق بأحواله تفصيليا ، وكذلك فإن المعرفة ما هى إلا عملية استذكارية استرجاعية ، وكذلك تعد المعرفة تمييزا للمعرف عن غيره بينما العلم يفيد تمييز ما يوصف به الشئ المعروف عن غيره .

وإذا عرج البحث إلى (الأشعري) في نظرته للعلم تجده يعرفه بقوله : بأنه ما يعلم به ، أو العلم ما أوجب كون محله عالما (١) وكذلك عرفه القاضي أبوبكر الباقلاني ، بقوله : (إنه معرفة المعلوم على ما هو به ، فكل علم معرفة ، وكل معرفة علم) (٢) . أما الجويني فعرفه بقوله : (العلم معرفة المعلوم على ما هو به) (٣) وكذلك عرفه بقوله : بأن العلم تبين المعلوم ومعرفته واستيقانه ، ولايضام العلم استرابه أصلا وكيف يتضامان وهما متضادان . فوضح بذلك استحالة وصف العلم بالخفاء إذ حقيقة كل علم التبيين وهو يناقض الخفاء) (٤) .

هذا بالنسبة لتعريف العلم عند أهل السنة ، وذكر البحث هذه التعريفات على سبيل المثال دون الحصر والإحاطة ، وما هذا إلا مخافة التطويل .

---

(١) الجويني : كتاب الارشاد الى قواطع الأدلة ، تحقيق : أسعد فهيم ، ص٣٣ .
(٢) القاضي أبي بكر الباقلاني ، الانصاف ، ص١٣ ، والتمهيد ، ص٣٤ .
(٣) الجويني : كتاب الارشاد الى قواطع الأدلة ، ص٣٣ .
(٤) المصدر نفسه .

وفي النهاية يستخلص البحث التباين الحاصل بين العلم والمعرفة عند أهل السنة . والتباين كما يرونه ، من النواحي الآتية :

١- المعرفة مسبوقة بجهل ، أو إدراك مسبوق بجهل ، والعلم على عكس ذلك ، ولذلك يقال للحق سبحانه وتعالى : عالم ، ولا يقال له: عارف .

٢- كما أن المعرفة قد يراد بها العلم الذي تسبقه غفلة ، وليس العلم كذلك ، ومن يسمى الله تعالى يقول : العليم وعالم الغيب وعلام الغيوب ولا يقول عارفا .

٣- تطلق المعرفة على إدراك البسيط ، ويطلق العلم على إدراك المركب ، فتقول : عرفت الله ولا تقول : علمته .

٤- تطلق المعرفة على ما يدرك بآثاره ولا تدرك ذاته ، ويطلق العلم على ما تدرك ذاته ، ولذلك يقال : عرفت الله ،-ولا يقال : علمته.

٥- خلاف المعرفة الإنكار ، وخلاف العلم الجهل ، وذلك لأن في معنى المعرفة الاعتراف والاقرار .

تلاحظ من هذا التباين الدقيق بين العلم والمعرفة أن أهل السنة كانوا على دراية تامة بالناحية العلمية الدقيقة .

العلم والمعرفة لدى المتكلمين :

ونقتصر على المعتزلة في أخذ تعريف العلم والمعرفة عندهم ، والعلاقة القائمة بينهما ، وما هذا إلا على سبيل الإحاطة بالشئ على وجه ما دون الإحاطة التامة ، وإذا أتى البحث إلى القاضي عبدالجبار ، يجده يعرف العلم بقوله: (اعلم أن العلم هو المعنى الذي يقضي سكون نفس العالم إلى ماتناوله،

وبذلك ينفصل عن غيره ، وان كان ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم إلا إذا كان اعتقادا ، معتقده على ما هو به واقعا على وجه مخصوص) (١) وبهذا يعد العلم عنده ما يطمئن إليه المرء وتسكن إليه النفس ، وما هذا إلا لكي يرد على شيخيه الجبائيين ، وذلك عندما ضيقا دائرة العلم وقصراه على الاعتقاد ، وهذا واضح من قوله : (وقال بعضهم - يقصد الجبائيين - ، في العلم : إنه اعتقاد الشئ على ما هو به ، وهذا بعيد لأن المبحث والمقلد قد يعتقدان الشئ على ما هو به ، ولا يكونان عالمين ، ولذلك يجدان حالهما كحال الظان والشاك) (٢) وذلك بحجة (أن العلم لا يجوز أن يحد بالأمر الذي شاركه فيه ما ليس بعلم ، وإنما يجب أن يحد بما يبين به من غيره) (٣) .

وعلى هذا فإن العلم والمعرفة عند المعتزلة لا يختلفان ، وهما معا وليدا النظر والعلم وبالنسبة للعباد تبين وتحقق ، ويسمى فهما وتفقها وفطنة ، وهذا بناء على قول القائل : (بأن الناظر طالب للمعرفة ولا يجوز أن يطلب ذلك إلا وهو فاعل للنظر ، وهذا بعيد ، لأن كونه طالبا يقتضي أن يفعل ما به يلتمس المطلوب من علم أو ظن) (٤) ومن هنا يسمى كل عالم عارفا .

العلم والمعرفة لدى الفلاسفة :

العلم والمعرفة والإدراك مبحث قديم قدم التفلسف ، دون أن تقرر له أبحاث مستقلة قائمة بذاتها إلا في القرن السابع عشر على يد الفيلسوف الإنجليزي (جون لوك) الذي كان أول - تربوي - حاول وضع هذا المبحث

---

(١) القاضي عبدالجبار ، المغني ، جـ١٢ ، ص١٣ .
(٢) المصدر السابق ، جـ١٢ ، ص١٣ .
(٣) نفس المصدر ، جـ١٢ ، ص١٧ .
(٤) نفس المصدر ، جـ١٢ ، ص١٨ .

في صورة العلم المستقل [1] ، وذلك في كتابه (مبحث في الفهم الإنساني) وهذا الكتاب يعد أول بحث علمي منظم تناول أصل المعرفة بالفحص والتقصي ، من حيث ماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها .

ومن هنا فإن العلم والمعرفة والإدراك عند فلاسفة الإسلام معناها واحد . وقال الحكماء في الإدراك هو (حصول صورة الشئ في العقل [2] بمعنى أن الإدراك يكون عملا عقليا بحتا بمعزل عن الجسد ، وذلك لأن) إدراك الشئ : هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك ، يشاهدها ما به يدرك. وإما أن تكون تلك الحقيقة ، نفس حقيقة الشئ الخارج عند المدرك إذا أدرك .

وهذا باطل ، فإنه قد تكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة : مثل كثير من الأشكال الهندسية ، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن ، إذا فرضت في الهندسة : مما لا يتحقق أصلا . أو تكون مثال حقيقته، مرتسما في ذات المدرك ، غير مباين له ... وهو الباقي [3]

ألفاظ ومصطلحات مرادفة للعلم والمعرفة :

من المقدمات السابقة التي تناولت تعريف مصطلحي – النظرية والمعرفة – من حيث معنى كل منهما ، ومن حيث علاقة العلم بالمعرفة اتضح للبحث بأن العلم أخذ مفهوما جامعا لمعان متعدد ، وذلك عندما أثبت

---

(١) انظر : الدكتور/ مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو ص٢٩ وما بعدها. الطبعة الأولى ١٩٨٥م ، طبعة دار المعارف ، مصر .
(٢) الجرجاني : التعريفات ، ص١٣٠ .
(٣) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور/ سليمان دنيا ، القسم الثاني ص٣٣٥، الناشر عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، سنة الطبع ١٣٦٧هـ-١٩٤٨م .

بأن العلم والمعرفة ما هما إلا علاقة قائمة بين ذات عارفة وموضوع معروف، بمعنى أنه ذاتي من جهة ، ومن جهة ثانية موضوعي خارجي متحقق .

ثم العلم أو المعرفة درجات تبدأ من الاتصال الحسي المباشر وصولا إلى التجريد العقلي ، ومرورا في مراحل الحفظ والتذكر والتفكير ، وهو كذلك معرفة مباشرة وجدانية ومعرفة حدسية (١) ، وفي نفس الوقت هو ادراك للجزئيات كما أنه ادراك للكليات ، بمعنى أنه إدراك للبسيط والمركب ، وله طريق حسي وطريق عقلي وقلبي ، وبعضه إدراك بديهي لا يحتاج إلى دليل ونظر وكسب ، وبعضه الآخر كسبي يحتاج إلى النظر والاستدلال . والمعرفة كذلك علم من جهة ، وعمل من جهة أخرى . وللعلم درجات من حيث الشك والظن واليقين . وفيه حركة للفكر في المعقولات كما أن فيه انقداح فكر وخاطر ، وسرعة بديهة وذكاء ، وقد يكون العلم علما مجردا سطحيا ، كما يكون علما مستغرقا عميقا أو فقها . ومن هنا نجد أن العلم والمعرفة يطلقان على أنهما يشملان الناحية الإدراكية والاستيعابية . وبناء على هذه القاعدة الاستيعابية للعلم والمعرفة نجد أن لهما مترادفات عديدة . وتأتي هذه المرادفات بناء على تتبع واستخلاص هذه الألفاظ من خلال معاجم اللغة والآيات القرآنية ، ومن بعض هذه الألفاظ المرادفة للعلم والمعرفة الألفاظ الآتية :-

١- إدراك : بالنسبة للغة يقصد به اللحاق ، وقد أدركه . ورجل دراك مدرك كثير الإدراك (٢) .

---

(١) انظر : الدكتور/ راجح عبدالحميد : نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، ص١٦، رسالة دكتوراة نوقشت بكلية أصول الدين بالأزهر ، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

(٢) ابن منظور: لسان العرب، جـ٢، ص١٣٦٣، الناشر: دار المعارف القاهرة ، د.ت.

أما اصطلاحا فقد (يفسر بانتقاش النفس بالصورة الحاصلة من الشئ ، وقد يفسر بالصورة الحاصلة في النفس ، ومن ثم يكون الإدراك جامعا : الإحساس ، وهو إدراك النفس بواسطة إحدى الحواس الخمس الظاهرة . وتخيل : وهو إدراك النفس بواسطة الحس المشترك . وتوهم : وهو إدراك النفس بواسطة الوهم . وتعقل : وهو إدراك النفس بواسطة القوة العاقلة ، ولهذا للإدراك الذي هو التعقل تفسيران كما هو آنفا ، وقد يراد بالإدراك إحاطة الشئ بكماله) (١) .

٢- الشعور: في اللغة بمعنى العلم ، وأشعره الامر ، وأشعره به أعلمه اياه . وحكى عن الكسائي ايضا : أشعر فلانا ما عمله ، وأشعر لفلان ما عمله : وما شعرت فلانا ما عمله ، قال : وهو كلام العرب. وليت شعري ، أي ليت علمي أو ليتني علمت (٢) .
وكذلك وردت كلمة الشعور في القرآن الكريم بهذا المعنى المرادف للعلم في سبعة وعشرين (٣) موضعا . منها قوله تعالى : ﴿ إن حسابهم إلاّ على ربّي لو تشعرون ﴾ (٤)، وقوله سبحانه وتعالى

---

(١) الأحمد نكري : جامع العلوم في اصطلاحات الفنون ، الملقب بدستور العلماء ، جـ١ ، ص٦٣ الناشر مؤسسة الأعلمي ، بيروت .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب ، جـ٣ ، ص٢٢٧٣ .

(٣) انظر : محمد فؤاد عبدالباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص٣٨٣-٣٨٤ . طبعة دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د.ت .

(٤) سورة الشعراء ، الآية : ١١٣ .

﴿ وما يخدعون إلاّ أنفسهم وما يشعرون ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ وأوحينا إليه لتنبّئنهم بأمرهم هذا وهم لايشعرون ﴾ (٢) .

٣- الفقه: هو العلم بالشئ والفهم له ، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم . وفقه فقها بمعنى علم علما (٣) .

ووردت كلمة الفقه في القرآن الكريم بهذا المعنى المرادف للعلم في واحد وعشرين موضعا ، منها قوله تعالى : ﴿ ولكن لاّ تفقهون تسبيحهم ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرا ممّا تقول ﴾ (٥) ، وقوله تعالى : ﴿ فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ﴾ (٦) .

٤- العقل : في اللغة هو الحجر والنهي ضد الحمق ، والجمع عقول وقال ابن الأنباري اللغوي : رجل عاقل وهو الجامع لأمْره ورأيه، والعقل : التثبت في الأمور (٧) .

---

(١) سورة البقرة ، الآية : ٩ .
(٢) سورة يوسف ، الآية : ١٥ .
(٣) ابن منظور ، لسان العرب ، جـ٥ ، ص ٣٤٥٠ .
(٤) سورة الإسراء ، الآية : ٤٤ .
(٥) سورة هود ، الآية ٩١ .
(٦) سورة النساء ، الآية : ٧٨ .
(٧) ابن منظور : لسان العرب ، جـ٤ ، ص ٣٠٤٦ .

وكذلك وردت كلمة العقل في القرآن الكريم بمعنى العلم والمعرفة في تسعة وأربعين (١) موضعا ، منها قوله تعالى : ﴿ يسمعون كلام الله ثمّ يحرّفونه من بعد ما عقلوه ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ قد بيّنا لكم الآيات إن كنتم تعقلون ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ إنّا أنزلناه قرآنا عربيّا لعلّكم تعقلون ﴾ (٤)، وقوله تعالى : ﴿ إنّ شرّ الدّوابّ عند الله الصّم البكم الّذين لايعقلون ﴾(٥) .

٥- الحكمة : جاءت كلمة الحكمة في اللغة بمعنى العلم والمعرفة وذلك عندما عرفوها بأنها : عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم . ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها : حكيم ، والحكيم .. يجوز أن يكون بمعنى الحاكم ، مثل قدير بمعنى قادر ، وعليم بمعنى عالم . ولذا قيل : إن من الشعر لحكما ، أى أن في الشعر كلاما نافعا يمنع من الجهل والسفه . والحكم : العلم والفقه والقضاء بالعدل (٦) . وبنفس المعنى وردت كلمة الحكمة في القرآن الكريم ، فقد جاءت بمعنى العلم والمعرفة في مائة وعشرين موضعا ، منها على سبيل المثال قوله تعالى : ﴿ يتلوا عليهم

---

(١) انظر : محمد فؤاد عبد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، ص ٤٦٨-٤٦٩ .
(٢) سورة البقرة ، الآية : ٧٥ .
(٣) سورة آل عمران ، الآية : ١١٨ .
(٤) سورة يوسف ، الآية : ٢ .
(٥) سورة الأنفال ، الآية : ٢٢ .
(٦) ابن منظور : لسان العرب ، جـ٢ ، ص٩٥١ .

آياتك ويعلّمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا ﴾ (٢) وقوله تعالى: ﴿ وإنّ وعدك الحقّ وأنت أحكم الحاكمين ﴾(٣).

تلك هي أهم الألفاظ التي أطلقت للدلالة على العلم والمعرفة من المرادفات ، ولم يكتف بذلك ، بل هناك العديد من الألفاظ التي تطلق بمعنى العلم ، وهي الدراية والرواية ، والكياسة ، والخبرة ، والفراسة ، والبديهة .

وبالفراغ من البحث في نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي نكون قد ألممنا بالاتجاهات التي تبحث في مادة العلم الإنساني من حيث مبادئه الصورية في معناه الأعم ، ومن ثم ينتقل البحث بنا إلى دراسة نظرية المعرفة من حيث معناها الأخص، وهو العلم الذي يبحث في المعرفة من حيث مبادئها المادية ، بمعنى دراسة مكونات المعرفة ولأهمية دراسة المعرفة من ناحية مبادئها الصورية والمادية لابد أن يقف البحث تلقائيا على دراسة المنطق ، لأن المنطق غالبا ما يستعمل في معنى أوسع بحيث يشمل البحثين : البحث الصوري والمادي معا ، وهذا بمعناه الأعم ، وأما بمعناه الأخص فيدل على العلم الذي يبحث في المعرفة من حيث مبادئها الصورية ، ولهذا يجدر بنا أن نتناول صورة المنطق بالبحث والدراسة متمثلا في القياس ، لأن الغرض الأفضل في جميع ما سلف وفي القياس نفسه هو التوصل إلى كسب الحق واليقين . وهذا الغرض يفيده هذا الفن -يقصد المنطق- دون سائر الفنون(٤) ،

(١) سورة البقرة ، الآية : ١٢٩ .
(٢) سورة البقرة ، الآية : ٢٦٩ .
(٣) سورة هود ، الآية : ٤٥ .
(٤) ابن سينا : البرهان من كتاب الشفاء ، تحقيق الدكتور/عبدالرحمن بدوي ، ص٧ ، طبعة مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٤ ، القاهرة .

وبهذا يكون البحث قد وضح معنى اصطلاح المنطق ووضعه في مكانه الذي وجد من أجلـه كما تناولنا نظرية المعرفة بالتوضيح والبيان ، ونحن غير غافلين في الوقت نفسه عن أن العلمين متكاملان ومتضامنان في معناهما الفلسفي لأن نظرية المعرفة تبحث في مادة الفكر بصورة عامة – والمنطق يبحث في صورة الفكر – وباندماج الاثنين معا يتألف (علم المعرفة) في إطاره الفلسفي . من هنا يتناول البحث المنطقي في صورته البرهاني باعتبار أن البرهان هو صورة الفكر . وهو يقوم على أساس استنباط شئ من شئ آخر مختلف عنه . ومن المقدمات الأساسية في منطق أرسطو ، أن من العلم ما ليس عليه برهان . إذ لو أمكن البرهان على كل شئ لصعدنا من برهان إلى برهان إلى ما لا نهاية ، أو لدارت الأشياء بعضها حول بعض فبرهن الأول بالثاني ، والثاني بالأول ، إذن فنحن بين محظورين : التسلسل إلى غير نهاية ، والدور . الأول غير ممكن وإلا لما توصلنا إلى أية معرفة إذ من المستحيل قطع اللامتناهى ، والثاني غير ممكن كذلك لأن الدور يقتضي أن الشئ الواحد هو من جهة واحدة سابق ولاحق على شئ واحد ، وهذا تناقض. ولهذا فإن من العلم ما ليس عليه برهان ، بل هناك علم (من غير توسط هو غير مبرهن) (١) . ومعنى هذا أن هناك قاعدة بديهية معرفية ، لأن البرهان يفترض قبله نقط وقواعد ابتداء ، وينتهي إلى حدود يقف عندها . وهذه المعرفة البديهية الأولية هي المعرفة المباشرة وتشمل نقط ابتداء العلم .

---

(١) ابن سينا : البرهان (من الشفاء) ، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، ص ١٠.

وبالنسبة لهذه المبادئ الأولية يقول أرسطو: (كيف نعرف هذه المبادئ، مادمنا لا نعرفها بالبرهان ؟ وهل هذه المعرفة فطرية فينا أو مكتسبة ؟) (١).

فأرسطو يرفض الرأي القائل بأن هذه المعرفة الأولية فطرية فينا ، وهو الرأي الذي مال إليه أفلاطون . ويرى أرسطو أن مصدر هذه المبادئ الأولية كامن في قوة طبيعية للتمييز هي الإدراك الحسي (فيلزم إذن ضرورة أن نكون مقتنين لقوة ما ، وليس حالنا في اقتنائنا لها حالا تكون في الاستقصاء أشرف وأفضل من هذه ، وهذه هي موجودة في جميع الحيوان ، وذلك أن لها قوة غريزية مختبرة ، وهي التي نسميها الحس . ومن هنا ينشأ الفكر عن الإحساس . ومن ثم يأتي دور الذاكرة والتجربة في تحصيل الكلي . فالكلي ينشأ من كثرة الإدراكات المتشابهة ، والعقل إنما يبدأ من الجزئي ليرتفع منه إلى الكلي . إذن فمعرفة الأوائل والمبادئ معرفة أولية مباشرة لأنها ليست مستنبطة من شئ آخر (٢) .

تعريف البرهان :

ومن ثم قام أرسطو بتعريف البرهان بقوله : (البرهان بالجملة قياس يقيني يفيد علم الشئ على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود ، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع . وإذا كان القياس البرهاني هو الذي من شأنه أن يفيد هذا العلم الحقيقي فبين أنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة وأوائل وغير معروفة بحد أوسط وأن تكون أعرف

---

(١) المصدر السابق ، ص ١١ .
(٢) ابن سينا : البرهان (من الشفاء) ، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، ص ١٢.

من النتيجة وأن تكون علة للنتيجة بالوجهين جميعا) (١) . وبعبارة أخرى فالبرهان هو : (القياس المؤتلف اليقيني الذي نعلمه بما هو موجود لنا) (٢) . فهو إذن قياس أو سلسلة من الأقيسة يعتمد فيها على مقدمات ضرورية موجودة بذاتها في مداركنا دونما حاجة إلى الاستدلال عليها .

ومن هنا فإن البرهان يجب أن تتوافر فيه شروط معينة ، منها : -

١- أن تكون مقدمات البرهان صادقة حتى لا يعتقد ما ليس بموجود على أنه موجود .

٢- أن تكون غير ذوات حد أوسط ، لأن ما كان بحد أوسط فهو محتاج إلى البرهان ، وكل برهان يحتاج إلى برهان آخر يفقد قيمته اليقينية . وهذان الشرطان يعدان من الشروط الأساسية والأولية لكل برهان يقيني .

٣- أن تكون المقدمات عللا للشئ المبرهن لأن العلم اليقيني يتكون لدينا من الشئ متى علمناه بعلته .

٤- أن تكون متقدمة على النتيجة فمن قيل إنها علة للنتيجة ، فهي متقدمة عليها بالسببية .

٥- أن يكون البرهان أعرف من النتيجة .

---

(١) ابن رشد : البرهان ، تحقيق الدكتور/ محمود قاسم ، مراجعة الدكتور/ تشارلس بتروث ، ص٣٨ ، الناشر : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة سنة ١٩٨٢ .

(٢) ابن سينا : البرهان (من الشفاء) ، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي ، ص ١٩ .

ومن ثم فإن المعلوم بالبرهان يسمى بالتصديق اليقيني ، والتصديق بالقياس البرهاني إنما يكون من قبيل المقدمات التي منها يأتلف القياس (فقد يجب من ذلك أن تكون معرفتنا بالشئ المعلوم بالبرهان - وهي النتيجة - ومعرفتنا بالمقدمات التي بها عرفت النتيجة على حد سواء - أعني أن تكون معرفتنا بالمقدمات والنتيجة في مرتبة واحدة من المعرفة - وذلك إما في جميع المقدمات وإما في بعضها ، بل يجب ضرورة أن تكون معرفتنا بالمقدمات أكثر . وذلك أن الشئ الذي من أجله وجد شئ ما بصفة ما هو أحق بوجود تلك الصفة له من الشئ الذي وجدت له تلك الصفة من قبله . ومثال ذلك أنا لما كنا نحب العلم من أجل حب الصبي فقد يجب أن يكون حبنا للصبي أكثر من حبنا للمعلم .وكذلك إن كنا نصدق بالنتيجة من أجل تصديقنا بالمقدمات فقد يجب أن يكون تصديقا بالمقدمات أكثر إذا كان تصديقنا بالنتيجة هو من أجل تصديقنا بالمقدمات (١) . وهذه المقدمات التي أكد عليها أرسطو كان يرمي من ورائها إلى أن مبادئ البرهان إما كلها وإما بعضها أعرف من النتيجة ، وإذا كان الأمر كذلك فإن البرهان في هذه الحالة يعد من البراهين اليقينية ، لأنها تعتمد على مبادئ واضحة في نفسها . ولكن هل مقدمات البرهان مكتفية بنفسها من حيث يقينها ؟ أم هل أن مقدمات البرهان في حاجة إلى البرهان ، مثل حال النتيجة بعينها ؟ هذا ما ذكره أرسطو في كتابه (البرهان) ، ورأى أن هناك رأيين (٢) : -

١- قوم ذهبوا إلى أن ليس هاهنا برهان أصلا ونفوا طبيعته جملة من قبيل أنهم ظنوا أن كل شئ يجب أن يقام عليه برهان - أعني أنهم

---

(١) ابن رشد : البرهان ، تحقيق الدكتور/ محمود قاسم ، ص ٤٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٤٣ .

رأوا أن حال مقدمات البرهان في حاجة إلى البرهان مثل حال النتيجة بعينها .

٢- وقوم آخرون أثبتوا طبيعة البرهان واعتقدوا أن البرهان يكون على جميع الأشياء . ولكن أرسطو لم يسلم بهذين الرأيين ، واعتبرهما باطلين ، فإنهما ليسا بمتقابلين . (فأما الذين نفوا طبيعة البرهان فإنهم قالوا : إنه لما كان كل شئ محتاجا إلى البرهان وكان غير ممكن أن تعلم أشياء متأخرة في العلم بأشياء متقدمة دون أن تكون تلك المتقدمة معلومة أيضا بمتقدمة أخرى وتلك المتقدمة بمتقدمة أخرى ، وكذلك إلى ما لا نهاية له ، وكان قطع ما لا نهاية له غير ممكن ، فإذن هاهنا مبادئ معلومة ينتهي إليها على سبيل الوضع لاعلى سبيل الطبع . وإذا لم تكن هنا مبادئ فلا برهان هنا أصلا . وما اعتقدوا من أن الأشياء المتأخرة لا تعلم إلا بمتقدمة وأن قطع ما لا نهاية له مستحيل ، صحيح وصواب . وأما ما اعتقدوا أن كل شئ يحتاج إلى البرهان وأنه ليس هاهنا مبادئ معلومة بأنفسها فباطل . وأما القوم الآخرون فإنهم سلموا أن كل شئ يحتاج إلى البرهان ورأوا أن وجود البرهان لكل شئ ممكن على جهة الدور لاعلى جهة الاستقامة ، وهى التي يلزم فيها قطع ما لا نهاية له المستحيل) (١) وهذا هو ما ذهب إليه السوفسطائيون، ورد عليهم أرسطو بما مفاده (بل نقول إنها -أي مبادئ البرهان- معلومة بالعقل ، وهو يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها) (٢) وبناء

(١) ابن الرشد : البرهان ، تحقيق الدكتور/ محمود قاسم ، ص٤٤ .
(٢) المصدر السابق .

على هذا قرر أرسطو (أن ليس كل شئ يعلم بالبرهان بل هاهنا أشياء تعلم بغير وسط ولابرهان ، ووجود ذلك بين بنفسه . ومن سلم وجود البرهان فيلزمه ضرورة أن يقر أن هاهنا مبادئ معلومة بنفسها) (١) وبهذا يكون أرسطو قد بين أن البرهان الذي في غاية اليقين إنما يكون من المبادئ التي هى أعرف عند الطبيعة . ومن الخصائص الهامة التي يجب أن تكون في مقدمات البراهين أن تكون ضرورية ، وأن الضرورية يجب أن تكون ذاتية وعلى الكل، وبهذا يخرج المطالب العرضية من المقدمات البرهانية لأنه لا يقع العلم بها من الاضطرار . وكذلك تلاحظ أن نتيجة البرهان كلية ، وهذا ناتج عن المقدمات البرهانية الكلية بمعنى أن مقدمات البرهان من المفروض أن تكون كلية . وكذلك لا يكتفي في الحدود الوسطى في مقدمات البراهين المطلقة ، أن تكون ذاتية فقط بل وأن تكون مع هذا علة للنتيجة .

- يضاف إلى ذلك أن من خصائص مقدمات البرهان أن تكون من جنس واحد ، وأنه لذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينقلنا البرهان من جنس من العلوم إلى جنس آخر ، لأن المقدمات الخاصة محصورة في الجنس ضرورة غير مشتركة لجنسين متباينين وهذا يعني أن لكل أمر من الأمور التي تقام عليها البراهين مبادئ مناسبة وخاصة ، وهي الأسباب القريبة للشئ

---

(١) نفس المصدر .

المبرهن ، (ولذلك ليس يمكن للمهندس أن يستعمل في بيان أمر هندسي المقدمات التي يستعملها العددي . وإنما كان كذلك لأن الأشياء التي منها تبنى طبيعة البرهان وتتقوم في صناعة ، هي ثلاثة أشياء : أحدها : المحولات المطلوبة في تلك الصناعة ، وهي التي يبين أنها موجودة للموضوع بالذات . والثاني الأمور المعلومة بالطبع في ذلك الجنس ، وهذه المقدمات التي بها تبين وجود المحمول للموضوع إما بإيجاب وإما بسلب . والثالث الطبيعة الموضوعة التي تكون البراهين على الأعراض والتأثيرات الموجودة لها بذاتها منسوبة إليها ، وهي التي تسمى موضوع الصناعة) (١) . ولكن في أى الحالات يمكن أن ينقل البرهان من صناعة إلى صناعة – أي من علم إلى علم آخر – يقول أرسطو في هذا الصدد : (وإنما يمكن أن ينقل البرهان من صناعة إلى صناعة متى كان المطلوب في الصناعتين واحدا بعينه ، إما على الإطلاق إن أمكن ذلك ، وإما أن يكون واحدا بجهة ما ، وذلك بأن تكون إحدى الصناعتين تحت الصناعة الأخرى بمنزلة علم المناظر الذي هو تحت علم الهندسة ، ومنزلة علم الموسيقى الذي هو تحت علم العدد ، فإن علم المناظر يستعمل أمورا هندسية ، وعلم الموسيقى أمورا عددية) (٢) .

(١) ابن رشد : البرهان ، تحقيق الدكتور/ محمود قاسم ، ص٦٥ .
(٢) ابن رشد : البرهان ، تحقيق الدكتور/ محمود قاسم ، ص٦٦ .

يتضح مما سبق أن أرسطو في برهانه كان يرمي إلى أن العلم يتوقف على القياس المنطقي بشكل أساسي ، وكل من يرغب في العلم عليه الأخذ بالقياس البرهاني . وكذلك فإن العلم الحقيقي اليقيني يتوقف في براهينه على مبادئ ضرورية موجودة بذاتها . وأن مقدمات البراهين عنده يجب أن تتوفر فيها شروط كلية .

وإذا أردنا معرفة وجهة نظر الفكر الإسلامي من هذا القياس البرهاني الذي نادى به أرسطو ، والذي عده لازما من اللوازم الأساسية للعلم ، فما علينا إلا أن نأخذ على سبيل المثال موقف ابن تيمية من هذا البرهان ، وما هذا الاختيار إلا لضلاعته واستيعابه لهذا المنطق اليوناني من جهة ولتمسكه بالقرآن الكريم ومنهجه في النظر والبحث والنقص من جهة ثانية . ومن المقررات الأساسية التي قررها ابن تيمية بالنسبة للعلم مطلقا ومدى توقف العلم على هذا المنطق الأرسطاليسي ، أقر أن حصول العلم لا يتوقف على القياس المنطقي ، مع تسليمه بأن القياس يحصل به علم إذ يقول : (لاننكر أن القياس يحصل به علم إذا كانت مواده يقينية . لكن نحن نبين أن العلم الحاصل به لا يحتاج فيه القياس المنطقي ، بل يحصل بدون ذلك . فلا يكون شئ من العلم متوقفا على هذا القياس . ونبين أن المواد اليقينية التي ذكروها لا يحصل بها علم بالأمور الموجودة ، فلا يحصل بها مقصود تذكو به النفوس) (١) .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٢٩٨ – ٢٩٩ ، طبعة المطبعة القيمة ، بمباي ، ١٣٦٨هـ – ١٩٤٩م .

وكذلك تطرق ابن تيمية إلى توضيح قيمة وفائدة القياس البرهاني المسمى القياس الشمولي المنطقي ، ومدى أهميته ومكانه بين الأقيسة الأخرى ، وذلك لبيان مدى إفادة هذا القياس للعلم ، وفيه مال إلى أن قياس التمثيل الذي يضعفون من درجته في الوصول إلى اليقينيات ، هو أحق بهذه المنزلة من القياس البرهاني . وهذا واضح من قوله : (بل ولا علم بالحقائق الموجودة في الخارج على ما هي عليه إلا من جنس ما يحصل بـ (قياس التمثيل) . فلا يمكن قط ان يحصل بـ (القياس الشمولي المنطقي) الذي يسمونه البرهاني علم إلا وذلك يحصل بقياس التمثيل الذي يستضعفونه . فإن ذلك القياس لابد فيه من قضية كلية ، والعلم بكون الكلية كلية لا يمكن الجزم به إلا مع الجزم بتماثل أفراده في القدر المشترك . وهذا يحصل بقياس التمثيل (١) ومن ثم ذكر مجال استخدام القياسين ، ورأى أن القياسين ، (قياس البرهان) و(قياس التمثيل) ينتفع بهما إذا تلقت بعض مقدماتهما الكلية عن خبر المعصوم ، ومجالهما يكون في الإلهيات بطريق الأولى . وأما بدون هذين فلا ينفع في الإلهيات ، ولا ينفع أيضا في الطبيعيات منفعة علمية برهانية ، (إنما يفيدان قضايا عادية قد تنحرف فتكون من باب الأغلب) (٢).

وبهذه الخلاصة لنظرة ابن تيمية في المنطق اليوناني في شكله الكلي المتمثل في القياس البرهاني يستمر البحث في تناول موقف ابن تيمية من الضروريات والمبادئ اليقينية التي تعد مقدمات البرهان ، والتي رأى فيها أرسطو ضرورة يجب أن تتوافر فيها الشروط الكلية واليقين معا وجمع هذه المقدمات من الحسيات والوجدانيات الباطنة والتجريبيات .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٢٩٩ .
(٢) المصدر السابق .

لكن ابن تيمية بنظرته الواقعية المتفحصة رأى أن هذه المواد لا تحصل صفة الكلية ولا اليقين .

أولا : الحسيات . ومعلوم أن الحسي لايدرك أمرا كليا عاما أصلا . فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح لأن تكون مقدمة في البرهان اليقيني . وإذا مثلوا ذلك بأن النار تحرق ونحو ذلك لم يكن لهم علم بعموم هذه القضية ، وإنما معهم التجربة والعادة التي هي من جنس قياس التمثيل لما يعلمونه من الحكم الكلي ، لا فرق بينه وبين قياس الشمول وقياس التمثيل . وإن علم ذلك بواسطة اشتمال النار على قوة محرقة ، فالعلم بأن كل نار لابد فيها من هذه القوة هو أيضا حكم كلي . وإن قيل : إن الصورة النارية لابد أن تشتمل على هذه القوة ، وأن ما لا قوة فيه ليس بنار ، فهذا الكلام إذا قيل إنه صحيح ، قيل : إنه لا يفيد الجزم بأن كل ما فيه هذه القوة تحرق كل ما لاقاه ، وإن كان هو الغالب ، فهذا يشترك فيه قياس ، التمثيل ، والشمول ، والعادة ، والاستقراء الناقص . ومعلوم أن كل من قال : إن كل نار تحرق كل ما لاقته فقد أخطأ . فإنه لابد من كون المحل قابلا للاحتراق،إذ قد علم أنها لا تحرق كل شئ كما لا تحرق السمندل(١)، والياقوت ، وكما لا تحرق الأجسام المطلية بأمور مصبوغة .

ثانيا : الوجدانيات الباطنة ، كإدراك كل أحد جوعه وعطشه ، وحبه وبغضه وألمه ولذته . وهذه كلها جزئيات ، إنما يعلم الإنسان حال غيره . والقضية الكلية بقياس التمثيل . بل هذه لا يشترك الناس في إدراك كل جزئي منها كما قد يشتركون في إدراك بعض الحسيات المنفصلة ،

---

(١) السمندل : طائر بالهند قيل إنه لا يحترق بالنار .

كالشمس والقمر . ففيها من الخصوص في المدرك ، والمدرك ما ليس في الحسيات المنفصلة ، وإن اشتركوا في نوعها ، فهي تشبه العاديات .

الثالث : المجربات . وهي كلها جزئية فإن التجربة إنما تقع على أمور معينة . وكذلك المتواترات إنما هي ما علم بالحس من مسموع أو مرئي فالمسموع قول معين والمرئي جسم معين ، أو لون معين ، أو أمر ما معين وأما الحدسيات إن جعلت يقينية فهي نظر المجربات إذن الفرق بينهما لا يعود إلى العموم والخصوص وإنما يعود إلى أن المجربات تتعلق بما هو من أفعال المجربين ، والحدسيات تكون عن أفعالهم – بعض الناس يسمي الكل تجريبيات (١) .

ومن خلال نقد ابن تيمية لليقينيات الأولية التي اعتبرها أرسطو مقدمات كلية للبرهان ، أخذ في توضيح الفائدة المرجوة من القضية الكلية المستعملة في البرهان ، وذلك عندما ذهب إلى أن الفائدة من القضية الكلية تنحصر في ناحيتين :

الناحية الأولى : أن القضية الكلية توصلنا إلى البديهيات العقلية وأن هذا البرهان القائم على هذا النوع من القضايا يستفاد منه في العلم الرياضي القائم على المجربات والمقدرات الذهنية ، وهذا بين عندما قال : (فلم يبق معهم إلا الأوليات التي هي البديهيات العقلية . والأوليات الكلية إنما هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها ، مثل قولهم الواحد نصف الاثنين ، والأشياء المساوية لشئ واحد متساوية ، ونحو ذلك . وهذه متواترات في الذهن ليست في الخارج كلية) (٢) .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٣٠٠ – ٣٠٢ .
(٢) المصدر السابق ، ص١٠١ – ١٠٢ .

القطع بأن القضايا الكلية البرهانية التي يستعملونها في قياسهم البرهاني لا تستعمل في شئ من الأمور الموجودة المعينة ، إنما عملها قائم في المقدرات الذهنية ، وبالتالي لا يمكنهم الاعتماد على القضايا الكلية في براهينهم القياسية المستعملة في العملية الحسية .

الناحية الثانية : أن القضية الكلية توصلنا إلى أمور دينية ، أو بالمعنى الأصح أن القضية الكلية قد تستعمل في أمور الدين ، وهذا ما ارتضاه ابن تيمية بقوله : (من المواد المعلومة بأقوال الأنبياء فإنه يظهر الإحتياج إلى القضية الكلية) (١) وهذا ما قال به النبي صلى الله عليه وسلم : (إن كل مسكر خمر وكل خمر فهو حرام) (٢) . ولكن ابن تيمية يرى - أن هذه القضية الكلية ليست منظمة على طريق اليونان ، وإنما هي من جوامع الكلم ، فليست هي قضية كلية وإنما هي كلمات جامعة (٣) . على كل فقد سلم ابن تيمية في البداية بأن القضايا الكلية قد تستعمل في أمور الدين ، وهي القضايا التي يتوصل إليها العقل من خلال الحسيات الواقعة ، إلا أنه لم يرتض القضية الكلية الأرسطاليسية لأن (القضايا النبوية لا تحتاج إلى القياس العقلي الذي سموه برهانا ، وما يستفاد بالعقل من العلوم أيضا لا يحتاج إلى قياسهم البرهاني فلا يحتاج إليه لا في العقليات ولا في السمعيات) (٤) .

وأرسطو يؤكد دائما على أن العلوم اليقينية النظرية لا يحصل عليها إلا بالبرهان القائم على القضية الكلية ، لأن القضية الكلية هي عنصر البرهان ،

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١١٠ .
(٢) الحديث أخرجه مسلم .
(٣) د. النشار : مناهج البحث لدى مفكري الإسلام ، ص١٧٦ .
(٤) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١١٣ .

وبالتالي لا يمكن الانتاج في أي قياس عن جزئيتين . ولكن ابن تيمية بـ وره المنقضـي لمواطـن الزلـل لـم يـرض بهـذه الضـروريـة الكليـة ، وذلـك لعـدم فائدتهـا، لأن القضية الكلية المستعملة في البرهان لابـد مـن العلـم بكونهـا إمـا بطريق البداهة ، وبالتالي يكون العلم ببداهة أفرادها أولى . وإما بطريق النظر الذي يحتاج إلى علم بديهي ، وهذا يؤدي إلى الدور والتسلسـل ، ومـن ثـم كـل برهان تكون فيه هذه القضايا مقدمة كبرى . يمكن العلم بالنتيجة بـدون توسـط تلك القضية ، وبهذا ينهدم البرهان من أساسه ، وهو أن النتيجـة متضمنـة فـي المقدمة التي هي إحدى القضايا الكلية ، والقضية الكلية في حد ذاتهـا بديهيـة . وبالتالي تكون النتيجة أنه لا القضية الكلية برهانيـة ولا القيـاس يقينـي . وهـذا النقد الذي وجهه ابن تيميـة للقضيـة الكليـة الأرسطـطاليسية يعـد نقـدا لاذعـا ، وهذا ما أكد عليه بقوله : (فما من قضية من القضايا الكلية التي تجعل مقدمـة في البرهان إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان ، بل هو الواقع كثيرا . فإذا علم أن كل واحد فهـو نصـف كـل اثنيـن وأن كـل اثنيـن نصفهمـا واحد فإنه يعلم أن هذا الواحد نصـف الاثنيـن ، وهلـم جـرا فـي سـائر القضـايـا المعنية من غير استدلال على ذلـك بالقضيـة الكليـة) (١) . وبهـذا يكـون ابـن تيمية قد سبق المنطقي الإنجليزي – يوزانكيت – وغيره من المناطقـة ، حيـن أعلنـوا أن بديهيـات البرهـان الأساسية ، أي قوانيـن الفكـر المشــهورة ليسـت بديهيـات ، وإنمـا هـي مسـلمات تستمد مـن الخـبرة والتجربـة . فالإنسـان إذن يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية . والقضيـة الكليـة ليست إلا تعديدا لأفراد جزئية مندرجة تحتها . والبرهان لا يعطي شيئا جديـدا

---

(١) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص١١٤ ، والسيوطي ، صون المنطق عن فن المنطق والكلام ، ص٢٢٢ ، طبعة : دار الكتب العلمية بيروت ، د.ت .

على الإطلاق ، بل فيه مصادرة على المطلوب (١) .

هذا التعلق الأرسطاليسي بالقضية الكلية كمقدمة أساسية للبرهان يوضح للبحث نقطة معينة ، وهي مدى إصراره على ارتباطه بالصلة الميتافيزيقية في أبحاثه المنطقية من جهة ، ومن جهة أخرى تأكيده المتواصل على أن المنطق في عمله الكلي قائم على أبحاث النظر العقلي . بحيث انقطع عن الواقع والحسيات ، ولم يعط أهمية لمقدمات البرهان من حيث الأدنى إلى الأعلى ، بل ركز على الكليات التي أتت من الجزئيات ، وإذا حاول أن يطبقها على الجزئيات لم يسعه ذلك ، وهذا ما أكد عليه ابن تيمية ، حينما حاول أن يطبق الكليات على الجزئيات فلم يستطع ، لأن النتائج المعلومة بالبرهان لا تكون إلا نتائج كلية ، فحاول كذلك أن يطبق قواعد البرهان على الإلهيات ، ولكنه لم يصل إلى شئ ، لأن البرهان وضع لأجل الإفادة بالكليات ، والكليات لا تكون إلا في الأذهان دون الأعيان ، وبالتالي كانت النتيجة عدم الوصول إلى شئ . فعلى هذا التقدير لا يفيد البرهان العلم بشئ موجود ، بل بأمور مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان ، وإذا لم يكن في هذا علم بشئ موجود لم يكن في البرهان علم بموجود ، فيكون قليل المنفعة جدا ، بل عديم المنفعة . وهم لا يقولون بذلك بل يستعملونه - أي البرهان - في العلم بالموجودات الخارجية والإلهية (٢) .

ونستمر مع أرسطو وهو يكمل برهانه ، إذ يرى أن الاستقراء هو الذي يوصلنا إلى المقدمات الكلية المستعملة في البرهان ، وهذا ما وضحه بقوله :

---

(١) د. الشنار : مناهج البحث لدى مفكري الإسلام ، ص١٧٠ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١١٤ .

(البرهان يكون من مقدمات كلية . وأما الاستقراء فإنما يكون من الأمور الجزئية . والمقدمات الكلية لا طريق لنا إلى العلم بها إلا بالاستقراء وذلك أن المقدمة الكلية المأخوذة في الذهن مجردة من المواد إذا رام الإنسان أن يبين صدقها ، فإنما يبين صدقها بالاستقراء ، أما بأن يبينها بيانا مطلقا اذا كانت مما شأنها أن تؤخذ مجردة من المواد – مثل المقدمات التعاليمية – وإما بأن يقربها نحو مادة ما إذا كانت مما شأنها أن توجد في مادة ما ، وكان حتى فقدنا حسا ما فلا طريق إلى استقراء محسوسات تلك الحاسة ، وإذا لم يكن لنا سبيل إلى الاستقراء لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالمقدمات الكلية التي في ذلك الجنس. وإذا لم يكن لنا سبيل إلى معرفة المقدمات الكلية لم يكن لنا سبيل إلى البرهان على شئ في ذلك الجنس. فإذن متى فقدنا حسا ما فقدنا علما ما) (١).

وعلى هذا فالبراهين عند أرسطو أنواع منه كلي ومنه جزئي ، ومنه موجب ، ومنه سالب ، ومنه مستقيم ، ومنه خلف ، فقد ينبغي أن ننظر أي البراهين أفضل ، البرهان الكلي ، أو الجزئي ، أو البرهان الموجب ، أو السالب ، أو المستقيم ، أو الخلف . فمنها رأي ذهب بالنسبة للبرهان الكلي أو الجزئي بأن البرهان الجزئي افضل من الكلي . وحجتهم في ذلك أن العلم في البرهان الجزئي يكون للشئ بذاته وبنفسه ، والبرهان الكلي يكون للشئ من قبل غيره ، والعلم الذي يكون بذاته أفضل من العلم الذي يكون بغيره . وذلك مثلا أن يعلم الإنسان أن هذا مستعار ، يعلم ذلك بنفسه وبغير واسطة ، وهذا هو العلم الجزئي ، أما الذي يعلم أنه مستعار من قبل علمه أن الإنسان موسيقار فهو يعلمه من قبل غيره وهو العلم الكلي ، وكذلك لأن الجزئي أحرى بالوجود خارج النفس من الكلي ، والبرهان على الشئ الذي هو أحرى

---

(١) ابن رشد : البرهان ، ص١٠٢ – ١٠٣ .

بالوجود هو أفضل من البرهان على الشئ الذي هو أقل في باب الوجود (١) ، ولكن أرسطو لم يقبل هذه المقولة القائلة بأن البرهان الجزئي أفضل من البرهان الكلي ، أما من حيث أن الجزئي أحرى بالوجود من الكلي (فقد يدل على أن الجزئي أحرى بالوجود من الكلي أن الذين يثبتون وجوده إنما يثبتونه بوجوده من الجزئي) (٢) بمعنى أن النظرة من خلال البرهان الجزئي متجهة في مقدماته الجزئية ، وما ذلك إلا لأن النفس والذات قد اتجهت إلى الجزئي دون الكلي ، ومن هنا حكم على الجزء بأنه أحرى بالوجود من الكل .

ومن ثم أخذ أرسطو يدافع عن قوله : بأن البرهان على المعنى الكلي أفضل منه على المعنى الجزئي ، وذلك الدافع تطلب منه إبطال حجج المدافعين عن الجزئي من جهة ، ومن جهة ثانية أخذ في ذكر حجته القائلة بأنْ المعنى الكلي أفضل من المعنى الجزئي . وفي دفعه للحجج ، قال: (وهذه الحجج كلها واهية . أما الحجة الاولى فنحن أحق بها منهم . وذلك أنه يظهر أن الذي يعلم أن كذا هو كذا من قبل أنه مشار إليه فهو إنما يعلمه بطريق العرض لا من جهة ما هو. مثال ذلك أن الذي يعلم أن وجود الزوايا المساوية القائمتين للمثلث المتساوي الساقين لا للمثلث المطلق فإنما علم ذلك لا بما هو، والذي علم ذلك للمثلث فهو الذي علم الشئ بما هو . وإذا كان هذا هكذا فالعلم بالأمر الكلي أفضل من العلم بالجزئي . وأيضا إذا كان الكلي معنى واحدا ولم يكن اسما مشتركا فليس معنى وجوده خارج الذهن أقل من وجود الأشخاص لكن يزيد عليها زيادة في الوجود ، وذلك أنه غير فاسد ولا كائن والأشخاص كائنة فاسدة. وليس يجب إذا كان اسم الكلي يدل على معنى واحد

---

(١) ابن رشد : البرهان ، تحقيق الدكتور/ محمود قاسم ، ص١١٦ .
(٢) المصدر السابق .

مفرد أن يظن به لذلك أنه شئ موجود مفارق للأشخاص وذلك كما أنه ليس يظن ذلك في كليات مقولات العرض - مثل كل البياض والسواد - كذلك ليس ينبغي أن يظن ذلك في كليات الجوهر . وأيضا الذي يظن ذلك بالكلي فالنقص إنما هو من قبله لا من قبل وجود الكل في نفسه) (١) . وبعد أن دفع أرسطو حجج القائل : بأن الجزئي أفضل من الكلي في البراهين أخذ يذكر حججه (٢)، وهي تتمثل في عدة نقاط ، وهي :

أحدها : أن الشئ الذي يعلم بالشئ الذي هو أحق بإعطاء السبب أفضل من الشئ الذي يعلم بالشئ الذي ليس هو أحق بإعطاء السبب ، والكلي أحق بإعطاء السبب إذا كان هو الذي يحمل عليه الشئ بذاته ، وكان هو الذي يقف السؤال بلم على أنه السبب الحقيقي . مثال ذلك أنا إذا سألنا مثلا : لم كان هذا المثلث زواياه الخارجة مساوية لاربع قوائم فقيل من قبل أنه متساوي الساقين، كان المعطي في ذلك سببا ناقصا إذا كان عرضيا ، وكذلك إن قيل من قبل أنه مثلث . فإذا قيل من قبل إنه شكل مستقيم الخطوط . وهو الشئ الذي من قبله وجدت زواياه الخارجة بهذه الصفة - فقد أعطى السبب الحقيقي التام المفيد للعلم التام . وأيضا فإن الأمور الجزئية غير متناهية ، والأمور الغير متناهية غير محاط بها ولا محصورة ، وأما الكليات فمحيطة بالجزئيات ، حاصرة لها ، فيكون البرهان على الأمور الكلية أفضل من البرهان على الأمور الجزئية من قبل أن البرهان على الأشياء التي معلومها أكثر أفضل من البرهان الذي يكون على الأشياء التي معلومها أقل - أعني الأمور الجزئية- وأيضا البرهان الذي يعلم به شيئان أفضل من البرهان الذي يعلم

---

(١) ابن رشد : البرهان ، تحقيق الدكتور/ محمود قاسم ، ص١١٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص١١٧ - ١١٨ .

به شئ واحد . والذي يعلم الكلي فعنده علم الجزئي من قبل الكلي بالقوة القريبة ، وأما الذي يعلم الجزئي فليس عنده من قبله علم الكلي لا بالقوة القريبة ولا البعيدة وأيضا فإن الحد الأوسط الذي يكون من السبب الكلي الأعلى هو البرهان االذي عنده ينتهي الفحص عن أسباب ذلك الشئ ، ويكشف التشوق الطبيعي ، وإذ كان البرهان الذي هو أكثر كلية أفضل مما هو أقل كلية في باب معرفة العلة ، فإذن البرهان الذي يكون على الكل ، أفضل من الذي يكون على الجزء ، وذلك أن كان البرهان الأفضل المقدمة الكبرى فيه أتم كلية ، فالنتيجة التي تكون على الكلي أفضل من التي تكون على الجزئي ، وذلك إن كان الأفضل المقدمة الكبرى فيه أتم كلية ، فالنتيجة التي بهذه الصفة يجب أن تكون أفضل .

وكذلك يرى أرسطو أن البرهان الموجب أفضل من السالب ، ويعلل لذلك بحجته القائلة : (إن البرهان الذي ينبني على مقدمات أقل في باب الكمية أو في باب الكيفية - أعني الأبسط - فهو أفضل من البرهان الذي ينبني على مقدمات أكثر في البابين جميعا أو في أحدهما . والبرهان الموجب والسالب يتفقان جميعا في أنهما يأتلفان في ثلاثة حدود ، إلا أن الموجب يأتلف من مقدمتين هما من نوع واحد - أعني من موجبتين - والسالب يأتلف من مقدمتين من نوعين - أعني إحداهما موجبة والأخرى سالبة . فإذن البرهان الموجب أفضل من البرهان السالب - فأما أن البرهان الذي يأتلف من مقدمات أقل في باب الكمية أو الكيفية أفضل فذلك يتبين من أن البرهان الذي يأتلف من مقدمات أكثر فالمعرفة بنتيجتة أبعد من المعارف الأول بالطبع)(١).

---

(١) ابن رشد : البرهان ، ص١١٩ .

إذن فأرسطو فضل البرهان الموجب على السالب بمعنى أن الموجبات المتعددة في النوع الواحد أفضل من السالبة المتعددة في نوعين مختلفين ، كما أن البرهان الذي نتيجته ومقدماته أعرف هو أعرف ، والأعرف أفضل .

إذن فالبرهان الأرسططاليسي يقوم على مقدمات ، وهذه المقدمات هي القضايا ، وإن عملية القياس في مجموعها الكلي ترمي إلى الوصول إلى حكم كلي في صورة قضية كلية ، ومن هنا لا بد أن يركز البحث على مدى يقينية القضية الكلية عند أرسطو ، أو عدم يقينيتها ، وخير من قام بدراسة هذه المسألة المتعلقة بعملية البرهان كمقدمات أساسية للوصول إلى اليقين البرهاني الأرسططاليسي ابن تيمية ، حيث نقد هذه القضية ، وبين مواطن ضعفها ، وبنقده هذا يكون الضعف والخلل قد تطرق إلى النتيجة التي أتت في النهاية في صورة البرهان القياسي . على كل فقد بدأ ابن تيمية في نقده للقضية الكلية من خلال مكوناتها ، وهما : مبدأ البداهة ، والاكتساب في التصديقات ، وذلك لأن المنطق الأرسططاليسي يقسم التصديقات إلى : بديهي ونظري ، حيث إن الأخير قائم على الأول ، وهذه هي ركيزة القضية الأرسططاليسية . وابن تيمية ركز نقده على هذه الركيزة ، وهي أن البداهة ، والاكتساب في التصديقات أمر نسبي إضافي ، لأن النظري قد يكون عند شخص بديهيا ، والبديهي قد يكون عند شخص آخر نظريا ، (وإذا كان كذلك فالفرق بين البديهي والنظري إنما هو في النسبة والإضافة) (١) وهذا من عظيم القوة الذهنية والناس تتفاوت فيها (فقد يبده هذا من العلم ويبتدئ في نفسه ما يكون بديهيا له ، وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل بل قد يكون

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٨٨ ، والسيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، ص٢١٩ .

متعسرا عليه حصوله بالنظر) (١) .

ومن ثم أخذ ابن تيمية يوضح معنى البديهي ، بقوله : (البديهي من التصديقات هو ما يكفي تصور طرفيه – موضوعه ومحموله – في حصول تصديقه فلا يتوقف على وسط بينهما – وهو الدليل الذي هو الحد الأوسط – سواء أكان تصور الطرفين بديهيا أم لم يكن) (٢) ويعلل ابن تيمية سبب هذا البديهي . الذي أخذ به – بشئ من التوضيح فاق شرح أرسطو ، بقوله : (ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان ، فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غاية يباين بها غيره مباينة كبيرة . وحينئذ فتصور الطرفين تصورا تاما بحيث يتبين بذلك التصور التام – اللوازم – التي لا تتيقن لغيره ، الذي لم يتصور الطرفين التصور التام) (٣) هذا بالنسبة للمقدمات البرهانية – اتضح لنا كيف أن ابن تيمية قد انتقد هذه المقدمات فبين لنا ضعفها وخللها وعدم بلوغها درجة اليقين المرجو في البرهان ، وذلك من خلال نقده للبديهيات التي قامت عليها القضايا البرهانية . ومن ثم اتجه – ابن تيمية – إلى القضية الكلية الموجبة في القياس الشمولي البرهاني ، ليرد على أرسطو الذي رأى : أن اليقينيات لا تحصل إلا بالبرهان ، وأن البرهان اليقيني يشترط فيه وجود القضية الكلية الموجبة ، وبدونّ هذا الشرط لا يصل أبدا إلى العلم اليقيني . والذي يهمنا هنا هو اشتراط الإيجاب في القضية الكلية . ومن الأمور التي أكد عليها ابن تيمية بالنسبة للقضية الكلية – باعتبارها من مقدمات البرهان – فلا داعي أن القضية الكلية تسلم كحقيقة عقلية ، وبالتالي إذا وصلنا إلى هذه الكلية بعمل

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٨٩ .
(٢) المصدر السابق ، ص٨٩ .
(٣) نفس المصدر ص١٠٨ .

العقل فلا داعي إلى نظم قياس للتوصل الى نتيجة . ومن هنا : ما من قضية من القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان إلا ويمكننا العلم بالنتيجة بدون توسط ذلك البرهان ، والواقع يشهد بهذا ، ومن ثم فلا حاجة للحد الأوسط ، ووضع مقدمتين معا للتوصل إلى النتيجة وبخاصة إذا علمنا أن كل واحد هو نصف كل اثنين ، وأن كل اثنين نصفهما واحد ، فإننا نعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين ، وهلم جرا ، في سائر القضايا المعنية من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية (١) . ومن ثم أخذ ابن تيمية يطبق نقده هذا على العمليات العقلية بالنسبة للنقائض والأضداد لكي يؤكد عدم الحاجة إلى العملية القياسية من خلال الكليات الموجبة التي تعد كمقدمات للقضية البرهانية

حيث إن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فيقول : (كذلك هذان النقيضان من تصورهما نقيضين فإنه يعلم أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان فكل أحد يعلم أن هذا المعنى المعين لا يكون موجودا معدوما ، ولا يخلو من الوجود والعدم ، كما يعلم المعين الآخر. ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه : بأن كل شئ لا يكون موجودا ومعدوما معا .

وكذلك الضدان – فان الانسان يعلم أن هذا الشئ لا يكون أسود أبيض، ولا يكون متحركا ساكنا ، كما يعلم أن الآخر كذلك ولا يحتاج العلم بذلك إلى قضية كلية .. بأن كل شئ لا يكون أبيض ، أسود ، ولايكون متحركا ساكنا(٢) إذن نعلم بالعقل أن النقيضين لا يجتمعان ، وأن الضدين لا يجتمعان بدون وضع الأمر في هيئة قياسية على شكل صور كلية موجبة .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٠٨ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٨٩ .

وبعد أن فرغ أرسطو من تلك المسألة أخذ يبين فضيلة بعض الأشكال القياسية على بعض ، فقال : (وأولى الأشكال وأحقها أن يكون شكل البرهان – هو الشكل الأول ، فإن العلوم التعليمية إنما تشتمل هذا الشكل . ويكاد جميع العلوم التي تعطي سبب الشئ أن تأتلف براهينها من هذا الشكل ، لأن العلم بسبب الشئ إنما هو العلم المحقق الذي يكون على طريق الا يجاب وهذا يأتلف في الشكل الأول . وأيضا فإن الحدود لا تنتج إلا في هذا الشكل من قبل أن الحدود موجبة للمحدود ، والشكل الثاني ليس ينتج موجبة ، والشكل الثالث وإن كان قد ينتج موجبة فهو لا ينتج كلية – والحدود والنتائج البرهانية بالجملة فهي كلية . وأيضا فإن الشكل الأول غير محتاج الى الشكلين الآخرين في أن تبين مقدماته بمقدمات غير ذوات أوساط وإذا كانت مقدماته ذوات أوساط ، والشكلان الآخران يحتاجان إليه في هذا المعنى . وإنما كان ذلك كذلك لأن كل شكل فيه مقدمة موجبة ومقدمة كلية فإذا كانت هاتان المقدمتان في شكل – أي شكل كان – محتاجة إلى الوسط احتيج أن تبين بمقدمات غير ذوات أوسط في شكل آخر ، والموجبة ليس يمكن أن تنتج في الشكل الثاني ، والكلية ليس يمكن أن تنتج في الثالث ، فمتى كانت الكلية هي الموجبة وكانت ذوات وسط احتاجت في أن تبين بوسط في الشكل الأول ضرورة سواء أكانت جزء قياس في الشكل الثاني أم الثالث ، و إذا كان الأمر هكذا تبين من جميع الوجوه أن الشكل الأول أحق الأشكال أن يكون شكل البرهان المطلق – أعني الذي يفيد وجود الشئ وسببه معا أو السبب اذا كان الوجود معلوما (١) .

---

(١) ابن رشد : البرهان ، تحقيق الدكتور/ محمود قاسم ، ص ٨٧–٨٨ وابن سينا : البرهان (من الشفاء) ، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ص ١٤٩ وما بعدها .

ومن ثم عرج أرسطو إلى مصدر حصول العلم البرهاني ، ومال إلى أنه لا سبيل إلى حصول العلم بالبرهان عن الحس ، وذلك لأن الحس إنما يدرك الأشخاص المحدودة الوجود بالزمان والمكان ، بمعنى أن الحس يعطينا العلم بالبرهان عن الأمور الجزئية ، وهذا ما لا يرتضيه أرسطو في مقدماته البرهانية ، ولذلك رأى أن العلم بالبرهان إنما يكون على الأمر الكلي ، وبالأمر الكلي ، والأمر الكلي هو في كل شخص وفي كل زمان ، ومن ثم أخذ يوضح فكرته هذه بضرب المثال التالي : القائم على المقارنة بين : الكلي القائم على أمور عقلية ، والجزئي القائم على أمور حسية أن البرهان الكلي الذي يعتمد على مقدمات كلية يفيد علما كليا ، لأنه يعطينا السبب ، والعلة في إثباته لحكم ما ، وأما البرهان الجزئي الذي يعتمد على أمور حسية فيعيشنا في الجزء الذي نبرهن عليه ، ويوصلنا إلى برهان جزئي حاصر لذلك الجزء فقط ، بمعنى أننا نعايش ذلك الجزء المحسوس الماثل أمامنا فقط دون أن نتعداه ، يقول أرسطو : (لو أحسسنا من هذا المثلث أن زواياه مساوية لقائمتين لما كان هذا الإحساس هو الذي يفيدنا أن زوايا كل مثلث مساوية لقائمتين ، إذ كان الإحساس إنما كان لهذا المثلث – المشار اليه – الجزئي ، والعلم يكون للمثلث الكلي . ولهذا السبب بعينه لو اتفق أن كنا فوق موضع المشاهدة حتى نشاهد كسوفه (١) لقيام الأرض بينه وبين الشمس ، لما كان يحصل لنا من هذه المشاهدة العلم بالسبب في كسوفه ، وذلك أن العلم بالسبب إنما يحصل من جهة الأمر الكلي، والحس لا يدرك الكلي. وهو أن كل كسوف قمري فسببه قيام الأرض بينه وبين الشمس – بل إنما يدرك الحس أن هذا الكسوف سببه قيام الأرض بينه وبين الشمس ، ولكن الحس وإن كان لا يدرك

---

(١) يعني القمر .

الأمر الكلي ، فإن الكلي إنما يدركه العقل من قبل تكرار الشخص على الحس ونعوت كثيرة حتى يجتمع من ذلك التكرار في النفس الأمر الكلي . ويتبين من ذلك أن الكلي أشرف من الجزئي من أجل أنه هو السبب القريب في وقوع العلم لنا ، وهو أيضا أفضل من التصورات المفردة - أعني العرية عن أسبابها (١) ومعنى هذا أن أرسطو يرى أن الحس في البرهان جزئي ، لأنه قائم على مقدمات جزئية ، وهو أقل شأنا من الأمور الكلية ، وبالتالي أبعد مقدماته البرهانية ، لأن المقدمات الحسية لا توقفنا على الأسباب والعلل في أحكامها ، ومعطياتها ، ولكن ليس معنى هذا أن أرسطو يقلل من شأن البرهان الحسي الجزئي، ولكن المفاضلة عنده أن البرهان الكلي الذي مقدماته كلية أفضل من المقدمات الجزئية الحسية لأنه - أي الكلي - يعطينا أحكاما كلية ومعلله ، وبالتالي تكون معلوماته أوفر لأن العقل قد حكم ذلك الكلي .

وبعد ذلك أخذ أرسطو يتكلم في اختلفق العلوم ، واتفاقها في المبادئ ، والموضوعات ، وما هذا الكلام إلا تتمة لمسائل البرهان ، لأن هذا الاختلاف القائم بين العلوم ما هو إلانتيجة حتمية لمتطلبات هذه العلوم للبراهين الخاصة، بكل علم ؛ وعلى هذا رأى أرسطو أن مقدمات جميع أصناف المقاييس لا يمكن أن تكون مقدمات واحدة بعينها ، بل يجب - ضرورة - أن تختلف المقاييس المنتجة للبراهين ، وبالتالي تكون مبادئها مختلفة .

ومن أدلة أرسطو على أن مقدمات أصناف المقاييس مقدمات مختلفة قوله : (أما أولا فإذا جعلنا نظرنا في ذلك - أي في أن المقدمات جميع أصناف المقاييس ليست مقدمات واحدة بعينها - على طريق المنطق والأمر

---

(١) ابن رشد : البرهان ، ص ١٢٦ .

العام ؛ وأما ثانيا (فإذا جعلنا نظرنا في ذلك نظرا خاصا) (١) ، وكلاهما يشهد بأن مقدمات جميع أصناف المقاييس مقدمات مختلفة (أما الذي على طريق المنطق فبين أن كل قياس فإما أن ينتج نتيجة صادقة وإما كاذبة وأن النتيجة الصادقة إنما تكون بالذات عن مقدمات صادقة ، والكاذبة عن مقدمات كاذبة . وإذا كان كل قياس فإن مقدماته إما أن تكون صادقة ، وإما كاذبة ، فبين أنه ليس يمكن أن تكون المقدمات الصادقة هي بأعيانها الكاذبة فإذن ليس كل قياس مقدماته واحدة . وقد تبين أن المقاييس التي مقدماتها كاذبة أنه من غير الممكن أن تكون مقدماتها واحدة ، اذ كانت النتائج الكاذبة قد تكون أضدادا ، والأضداد لا يمكن أن تنتج إلا عن مقدمات هي أضداد ، وإلا أمكن أن يوجد الضدان لشئ واحد ، وغير ممكن أن يوجد قياس واحد بعينه ينتج أن الإنسان فرس ، وأن الانسان ثور ، أو ينتج أن المادي أكبر وأصغر . فإنه يجب ضرورة أن تختلف المقاييس المنتجة لمثل أمثال هذه المقدمات ، فإذا اختلفت المقاييس فمبادئها مختلفة) (٢) .

ومما يوضح أن مقدمات أصناف العلوم ليست واحدة بعينها حتى في العلم الواحد، أن مبادئ المقاييس الصادقة متعددة من خلال الأمور الذاتية لها، (وذلك أن المبادئ التي توجد لأجناس مختلفة بالطبع غير مطابقة بعضها لبعض ، ومن ثم يجب - ضرورة - أن تكون هي أيضا في نفسها مختلفة . ومثال ذلك أن الوحدات لما كانت مخالفة بالطبيعة للنقط إذ كانت الوحدات ليس لها وضع والنقط لها وضع ، حيث يجب ضرورة أن تكون البراهين على أحد هذين الجنسين مخالفة للبراهين التي تقام على الجنس الآخر ، وذلك أنها

---

(١) ابن رشد : البرهان ، ص١٢٧ ، وابن سينا : البرهان (من الشفاء) ، ص١١٨ .
(٢) ابن رشد : البرهان ، ص١٢٧-١٢٨ .

ان اتفقت فلا يخلو أن تتفق بأن يكون ما منها في العلم الواحد بعينه يوضع في العلم الثاني اما حدا وسطا بين طرفين ، وإما موضوعا لشئ ، وإما محمولا على شئ مما في ذلك العلم الآخر - أعني اما طرفا أكبر وإما أصغر - وذلك إما بأن يتفق وضعه في العلمين جميعا ، واما بأن يختلف - مثل أن يكون في أحدهما حدا أوسط وفي الآخر طرفا أكبر أو بالعكس) (١) .

إذن مما سبق يظهر أن المقدمات التي في العلوم المختلفة يجب أن تكون مختلفة ، وكذلك المقدمات الكائنة في العلم الواحد ، بالتالي فالنتائج تكاد تكون غير متناهية ، وهذا أوجب (أن تكون المقدمات غير متناهية ، ولو كانت مقدمات العلوم واحدة بأعيانها ، لقد كان يجب أن تكون محصورة العدد متناهية) (٢) وبالتالي لا يستطيع أحد أن يدعي بأن المبادئ واحدة بعينها لجميع العلوم . ومن قال بهذا فقد قال : (بأن الموجودات واحدة بأعيانها ، وأن تكون الصناعة البرهانية صناعة واحدة) (٣) .

وتتمة لهذا الموضوع المتعلق بمقدمات أصناف جميع المقاييس فإن البحث يتطلب من الباحث أن يكمل الحديث في الاقتصار على مقدمتين في القياس البرهاني وإذا أخذنا موقف ابن تيمية من هذه المسألة نلاحظ - منذ البداية - أنه قد أقر بالنتيجة الحاصلة عن المقدمتين إذا كانتا معلومتين ، وألفتا على الوجه المعتدل ، ولكن صورة القياس فطرية لا تحتاج إلى تعلم ، بل هي عند الناس بمنزلة الحساب ، ولكن هؤلاء المناطقة يطولون العبارات

(١) ابن رشد : البرهان (من الشفاء) تحقيق الدكتور/ محمود قاسم ص ١٢٨ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٣٠ .
(٣) نفس المصدر.

ويغربونها (١) ، وهذ واضح في قولهم : (إن الاستدلال لابد فيه من مقدمتين. فإن كان الدليل مقدمة واحدة قالوا : الأخرى محذوفة ، وسموه قياس الضمر ، وإن كان مقدمات قالوا : هي أقيسة مركبة ، ليس هو قياسا واحدا ، فهذا قول باطل طردا وعكسا ، وابن تيمية رفض هذا القول ، وقال : (الدليل قد يكون مقدمة واحدة ، وقد يكون مقدمتين ، وقد يكون مقدمات ، بحسب حاجة الناظر المستدل ، إذ حاجة الناس تختلف) (٢) .

يصل البحث من هذا إلى أن ابن تيمية سعى من وراء نقده هذا إلى توضيح معالم عمل الفكر ، دون أن يقيده بقالب صوري مكون من مقدمتين ، وعوضا عن هذا فإن المقدمات مرتبطة كل الارتباط بحاجة المستدل لإنتاج الدليل ، وهذا الاحتياج قد يختلف من موضوع إلى آخر لأنه قد يحتاج في مسألة ما إلى مقدمة واحدة فقط ، وقد يحتاج في مسألة أخرى إلى عدة مقدمات . وما هذا إلا لحرية حركة الفكر . وهو ما نلمسه من قوله : (إن الاحتياج إلى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس فمنهم من لا يحتاج إلا الى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال بل قد يعلمه بالضرورة ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين ، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث ومنهم من يحتاج إلى أربع ، وأكثر) (٣) ، ومن ثم أخذ

---

(١) انظر : ابن تيمية : نقض المنطق ، تحقيق الشيخ : محمد بن عبدالرازق حمزة ، والشيخ سليمان عبدالرحمن الصنيع ، ص ٢٠٠ ، طبعة مكتبة السنة المحمدية ، القاهرة ، سنة ١٩٥١ .

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١١٠ .

(٣) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٦٨ ، والسيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، ص٢٦٦ .

ابن تيمية يمثل احتياجات الناس إلى المقدمات فهناك من الناس من يحتاج في دليله إلى مقدمة واحدة - بقوله : (فمن أراد أن يعرف أن هذا المسكر المعين محرم ، فإن كان يعرف أن كل مسكر محرم ، ولكن لا يعرف هل هذا المعين مسكر أم لا ؟ لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة ، وهي أن يعلم أن هذا مسكر . فإذا قيل له : هذا حرام ، فقال : ما الدليل عليه ؟ فقال المستدل : الدليل على ذلك أنه مسكر ، فقال : لا نسلم أنه مسكر ، فمتى أقام الدليل على أنه مسكر تم المطلوب) (١) ومما يبين لك أن المقدمة الواحدة قد تكفي في حصول المطلوب أن الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه . كما تقدم بيانه ، ولما كان الحد الأول مستلزما للأوسط ، والأوسط للثالث ، ثبت أن الأول مستلزم للثالث ، فإن ملزوم الملزوم ملزوم ، ولازم اللازم لازم . فالحكم لازم من لوازم الدليل ، ولكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما ، والوسط ما يقرن بقولك (لأنه) (٢) .

ومن أجل إبطال مبدأ القياس القائم على المقدمتين أبطل ابن تيمية تعريف القياس ، حيث قال : (ومما يبين أن تخصيص الاستدلال بمقدمتين باطل أنهم قالوا - المناطقة - في حد القياس الذي يشمل البرهاني ، والخطابي ، والجدلي ، والشعري ، والسوفسطائي : إنه قول مؤلف من أقوال - أو عبارة عما ألف من أقوال - إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر) (٣) .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٦٨ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٨٩-١٩٠
(٣) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٦٩ .

وهذا مما اضطربوا فيه ، وذلك لأنهم (إذا كانوا قد جعلوا القياس مؤلفا من أقوال ، وهي القضايا ، لم يجب أن يراد بذلك قولان فقط لأن لفظ الجمع إما أن يكون متناولا لاثنين فصاعدا ... ولكن قد يراد به جنس العدد ، فيتناول الاثنين فصاعدا ، ولايكون الجمع مختصا باثنين فإذا قالوا هي مؤلف من أقوال ، إن أرادوا جنس العدد كان المعنى من اثنين فصاعدا ، فيجوز أن يكون مؤلفا من ثلاث مقدمات ، وأربع مقدمات فلا يختص بالاثنين ، وإن أرادوا الجمع الحقيقي لم يكن مؤلفا إلا من ثلاثة فصاعدا) (١) وبهذا القدر يصل البحث إلى أن اشتراط المقدمتين في البرهان القياسي مخالف لعقول الناس وفطرهم .

ونعود بعد الحديث في مقدمات البرهان إلى ما كنا قد تناولناه ولم نكمله، ألا وهو الحديث عن اختلاف العلوم ، واختلاف مقدماتها ومقاييسها المختلفة من علم إلى آخر ، وهو العلم ، والظن ، وبيان الفرق بينهما ، قال أرسطو في الفرق بينهما : (والعلم يخالف الظن الصادق من قبل أن العلم في الأمر الكلي الضروري وبحدود وسط ضرورية ، والضروري هو الشئ الذي هو على حالة ما وغير ممكن أن يكون بخلاف تلك الحال ، وأما الظن الصادق فإنه يكون أولا وبالذات للأمور الممكنة . وذلك أنه لما كانت ها هنا أشياء صادقة وموجودة غير أن يكون على خلاف ما هي عليه ، فبين أنه ليس يمكن أن يكون في هذه علم لأن العلم هو أن يعتقد في الشئ الموجود أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه) (٢) وأن العلم والظن قد يكونان لشئ واحد، وليس يلزم من هذا أن يكونا شيئا واحدا (فإن الظن الصادق والكاذب قد يكونان في

---

(١) المصدر السابق ، ص١٧٠ .

(٢) ابن رشد : البرهان ، ص١٣١ .

شئ واحد وأحدهما مخالف للآخر بالماهيـة . وكذلـك الحـال فـي العلـم والظـن الصـادق فإن الواحد بعينه يقال على وجوه كثيرة فالظن الصادق والعلم يكونـان واحدا بمعنى واحد من المعاني التي يقال عليها اسم الواحد ولا يكونـان واحـدا بمعنى آخر . وذلك أنهمـا قـد يكونـان واحـدا بـالموضوع لا بالاعتقـاد كمـا أن الظن الصادق والكاذب قد يكونـان واحـدا بـالموضوع ولا يكونـان واحـدا مـن جهة الاعتقاد ، ومثال ذلك أن من اعتقد أن القطر مشارك للضلع فقد ظن ظنـا كاذبا، ومن اعتقد أنه غير مشارك للضلع من قبل أمور ممكنة فقـد اعتقـد ظنـا صادقا ، ومن اعتقد أنه غير مشارك من قبل أمور ضرورية فقـد اعتقـد علمـا يقينيا . وإذا كان العلم والظن إنما يمكن أن يكونا واحـدا مـن جهـة الموضـوع والاعتقاد، فظاهر أنه لا يمكن أن يكون لإنسان واحد من شئ واحد علم وظـن معا ، وذلك أنه لا يمكن أن يكون لإنسان واحد فـي شـئ واحـد اعتقـاد أنـه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، واعتقاد أنه يمكـن أن يكـون بخـلاف مـا هو عليه فإن ذلك مستحيل) (١) .

وبهذا القدر من الحديث عن المنطق يكون أرسطو قد أتم المقالة الأولـى من كتابه – البرهان – ومن ثم عكـف علـى مقالتـه الثانيـة ، وهـي تتعلـق بمـا يسمى (بالاكتشاف والتدبير) بالنسبة للأشياء المطلوبـة للعلم بهـا علـى وجـه اليقين في صورة نتائج (والمطلوبات عددهـا بالجملـة أربعـة ، اثنـان مركبـان واثنان بسيطان . فالأول من المركبة هو أن نطلب هل هذا موجود لهذا ؟ مثـل أن نطلـب هـل الشـمس منكسـفة غـدا أم لا ؟ – وهـو مطلـب هـل المركـب . والمطلب الثاني مطلب لم كان هذا الشئ موجودا لهذا – مثل أن نسأل لم كانت

---

(١) المصدر السابق .

الشمس منكسفة . وهذا المطلب الثاني إنما يكون بعد الأول - أعني أنه إنما يطلب في الموضوع لما وجد له هذا المحمول بعد أن تبين عندنا وجود ذلك المحمول له . فهذان هما المطلبان المركبان . أما المطلوبان المفردان فأحدهما هو طلب الشئ على الإطلاق لا بحال ما ، وهو المطلوب المفرد - مثل أن نطلب هل الخلاء موجود أو غير موجود - والمطلب الثاني هو الذي نلتمسه بعد معرفة هذا المطلب فيه ، وهو طلب ما هو هذا الشئ الذي تبين وجوده . فجميع المطالب التي هي بعينها النتائج اليقينية هي بالجنس أربعة . وقد يدل على أنها مطلوب لنا بالطبع) (١) وفي طلبنا هل هذا المحمول موجود لهذا الموضوع - إنما نلتمس وجود الحد الأوسط الذي هو علة في كون ذلك المحمول موجودا لذلك الموضوع أو غير موجود ، كما أنه علة وجود ذلك الشئ ، وذلك في الموضعين معا ، أي في المطلوب المركب والمفرد (مثال ذلك أنا اذا طلبنا هل القمر ينكسف أم لا ؟ فإنما نطلب حدا أوسط هو علة وجود الانكساف له) (٢) وبهذا يكون أرسطو قد وضع السبل التي بها نصل إلى الوقوف على وجود الشئ ببرهان ، وعلى سبب وجوده ومن ثم شرع في توضيح السبل التي بها يتهيأ لنا الوقوف على ماهية الشئ ، أي الحد ، وفي تعريف ما هو الحد ، ولأي الأشياء تكون الحدود ، وسبب صلة وارتباط البرهان بالأشياء المحدودة والمراد البرهنة عليها - وضع مقدماته فيما يتعلق بهذا المبحث (وهو أترى كل شئ يعلم بالبرهان فهو بعينه يعلم بالحد حتى يكون معلوما بهما معا من جهة واحدة ، وإن لم يكن كل شئ بهذه الصفة فهل يمكن أن يوجد شئ يعلم بالبرهان والحد معا من جهة واحدة أم ليس يوجد شئ

---

(١) ابن رشد : البرهان ، تحقيق الدكتور/ محمود قاسم ، ص١٣٧ - ١٣٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص١٣٩ .

بهذه الصفة) (١) فقد تبين أنه لا يمكن أن يعلم كل شئ بالبرهان ، وبالحد من جهة واحدة (وليس كل ما له برهان له حد ولا كل ما له حد له برهان . فأما أن ليس كل ما له برهان له حد فذلك يظهر من أن البراهين قد تنتج موجبات وسوالب والحد لا يعرف شيئا سالبا وإنما يعرف الذوات وأيضا البراهين قد تفيد العلم الجزئي - وذلك فيما يأتلف منها في الثالث - والحد هو كلي . وأما أن كل ما له حد فليس له برهان فذلك بين من أن مبادئ البراهين قد تبين من قبل الحد وليس من قبل البرهان ، فإنه لو احتاجت مبادئ البرهان إلى برهان لما كان يوجد البرهان أصلا - على ما تقدم - فقد تبين من هذا أنه ليس كل ما له برهان له حد ، ولا كل ما له حد له برهان - إذن ليس كل شئ يمكن أن يعرف بالبرهان يمكن أن يعرف بالحد من جهة واحدة) (٢) وأيضا فإن البراهين تركيبها على جهة الحمل ، والحدود تركيبها على جهة الاشتراط والتقييد ، وبهذا يكون قد اتضح أن البرهان غير الحد ، وأن العلم الحاصل عن أحدهما غير العلم الحاصل عن الآخر ومن ثم (فلننظر في الطريق التي منها يتهيأ لنا استنباط الحد . فنقول : إن حد الشئ يظهر أنه محال أن يبين بالبرهان من قبل أن البرهان هو قياس ، والقياس إنما يكون بوسط ، وحد الشئ هو منعكس على الشئ ، ومحمول عليه من طريق ما هو فيلزم في الحد الأوسط الذي يريد به الإنسان أن ينتج أن الطرف الأكبر حد للأصغر ، أن يكون الحد الأوسط منعكسا أيضا على المحدود ، وأن يكون محمولا عليه من طريق ما هو حتى يكون الأوسط محمولا على الأصغر من طريق ما هو ومساويا، والأكبر محمولا على الوسط من طريق ما هو ومساويا أيضا) (٣).

---

(١) ابن رشد : البرهان ، ص١٤٢ .
(٢) المرجع السابق .
(٣) ابن رشد : البرهان ، ص١٤٤ .

تبين للبحث – فيما سلف – أن الحد والقياس ليسا هما بمعنى واحد بعينه ، وأنه لا يكون لشئ واحد قياس واحد ، وأن الحد لا يبين أن الشئ موجود ، وبالتالي دخل أرسطو في بيان حقيقة الحد ، فقال : (وأما الحد فهو قول واحد مفهم ذات الشئ ومعناه – وأعني بالقول الواحد هاهنا الواحد بالذات لا القول الواحد بالعرض ... والحد يقال على عدة أشياء : أحدها القول الشارح للاسم والنائب عنه دون أن يدل على أن ذلك الشئ موجود أو غير موجود . والثاني هو الحد بالحقيقة ، وهو الذي يكون مفهما للذات الموجودة بعلتها – ويجب أن يتقدم العلم بهما العلم بوجود ذلك الشئ الذي يطلب فيه ما هو ولم هو ؟ وذلك أن ما يجهل وجوده فهو أحرى أن يجهل من أمره ما هو ولم هو ؟ ، وهذا الحد الذي هو بالحقيقة حد هو الذي يسمى برهانا متغير في الوضع . لا فرق بين هذا الحد والبرهان الذي يعطي لم الشئ إلا في الترتيب فقط) (١) وكذلك فإن هناك من الحدود حدودا معروفة بنفسها ، وهي مبادئ العلوم التي لا برهان عليها ولا تستنبط من البرهان . ولكن هناك أسبابا أربعة تعلم منها الشئ بالعلة والسبب ، وهذه الأسباب ، هي : (أحدها : السبب الذي عن طريق الصورة ، والثاني : السبب الذي عن طريق الهيولي ، وهو الذي يوجد من قبل الصورة ، والثالث : السبب الذي على طريق المحرك القريب والفاعل ، والرابع : السبب الذي على طريق الغاية) (٢) .

وبهذه الدراسة البرهانية الأرسطاليسية يصل البحث إلى نتيجة مفادها : أن أرسطو يدأ في كتابة – البرهان – من مقولته القائلة بعدم إمكان التوصل إلى التصورات إلا بالعملية القياسية ، وانتهى في كتابه هذا إلى تأكيد تلك المقولة ، ولكن ابن تيمية نقض هذه المقولة بقوله : إذا استقرأنا الناس

---

(١) المصدر السابق ، ص١٥٥ – ١٥٦ .
(٢) ابن رشد : البرهان ، ص١٥٧ .

نجدهم يتفاوتون في مداركهم وتصوراتهم سرعة وقوة وبالتالي نجد بعض الناس لا يفتقرون إلى العملية القياسية التي نادى بها أرسطو ، وما هذا إلا لسرعة بديهتهم وتصوراتهم ، كذلك فإن العملية القياسية التي نادى بها أرسطو تضع المتصور في قالب جامد يحد من حركة ذهنه وفكره . وبناء على تلك النظرة الاستقرائية للعملية الإدراكية انتقد ابن تيمية فكرة تعميم العملية القياسية ، بقوله : (وأما كون الوسط – الذي هو الدليل – قد يفتقر إليه في بعض القضايا بعض الناس دون بعض ، فهذا أمر بين فإن كثيرا من الناس تكون القضية عنده حسية ، أو مجربة ، أو برهانية أو متواترة ، وغيره إنما عرفه بالنظر والاستدلال . ولهذ لا يحتاج كثير من الناس في ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسه ، بل لغيره ، ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غني عنها) (١) .

وبهذا يكون ابن تيمية قد وحد بين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة ، والحدس ، والقضايا القائمة على النظر ، واعتبر بعضها حجة ولكن القضايا التي تعلم بالحس ، والتجربة ، أو بالتواتر عند إقامة الدليل عليها تكون من أجل الغير لا لنفس المستدل .

وإلى هذا الحد يكون البحث قد قام بدراسة مفهوم النص الفلسفي من خلال نظرية المعرفة ، والبرهان القياسي المتصل بتلك النظرية – وفي نهاية المطاف اتضح للبحث من كل هذا – أن هذا النص في سياقه المعرفي والبرهاني نص عقلي وتجريبي حسي ، بمعنى أن المذاهب الفلسفية في

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٩١ .

دراستها لنظرية المعرفة انطلقت من العقل ووصلت إلى نتائجها بالعقل الذي هو عمل الذهن والفكر ، وبهذا الانطلاق تمسكت بعض المذاهب بالعقل في محورها الكلي ، ورأينا كيف أن بعض هذه المذاهب لم يحالفها اليقين في بعض أبحاثها العقلية ، وبعضها الآخر انطلق من العقل في بحثه المتعلق بنظرية المعرفة ، ولكنه انتهى بعقله هذا إلى الأخذ بالتجربة الحسية ، مبطلا قيمة العقل في أبحاثه هذه ، وبالتالي فارقه اليقين في الشق الثاني من بحثه هذا . ولإتمام هذا الجزء لا بد من المقارنة بين النص الفلسفي والنص القرآني ، وما ذلك إلا لمعرفة وجه المقاربة والمفارقة بين الاتجاهين في نظرتهما إلى نظرية المعرفة .

نظرية المعرفة في القرآن الكريم :

تعد المعرفة أعلى وظيفة للإنسان ، لأنها سلم الرقي للإنسانية ، وبرقيه يصبح من الراسخين في الإيمان ، والاعتقاد ، والدين ، والعلم القائم على البراهين الصحيحة ، وما هذه الأمور إلا معرفة . ويلاحظ منذ الوهلة الأولى أن أعلى سلم لنظرية المعرفة في القرآن الكريم ، هو توجيه – المعرفة – لغايتها ، وهي العبادة القائمة على الإيمان ، والمبنية على أسس يقينية . ومن خلال هذه النظرة الغائية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم برزت الشخصية الإسلامية في إيمانها اليقيني بوجود الله سبحانه وتعالى في شكل منسجم دون أدنى مفارقة واختلاف ، وكذلك لفت القرآن الكريم الأنظار إلى معرفة قوانين المادة ، وفي نفس الوقت حث على معرفة قوانين الإنسان ، وكل هذا من خلال وسائل الإنسان المدركة بأنواعها : دون أن يقتصر على وسيلة معينة بذاتها ، وبالتالي ترى المؤمن الباحث يصل الى اليقين في أي قانون من هذه القوانين ، وذلك إذا ما اتبع المنهج القرآني من خلال تعاليمه ، لأن هذا العلم معصوم وكامل في صورته الكلية والجزئية ، وأنه انطلق في إرساء معارفه من الفطرة السليمة ، وهذا واضح في خطابه الموجه إلى الإنسان ، بعد أن خلقه ولم يك شيئا ، وخلق فيه الاستعدادات والوسائل المدركة والمتنوعة ، والقدرة المعرفية من أجل أن يقوم بدوره الذي خلق من أجله ، وهو الإيمان العبادي المنطلق من الغاية المعرفية للأمور الكونية .

واليقين في حد ذاته ما هو الإ معرفة ، ومن هذا المنطلق كان لزاما على البحث أن يبحث في نظرية المعرفة في القرآن الكريم ، واليقين في القرآن الكريم ما هو إلا معيار أو مقياس لمعرفة صدق المعرفة والمعلومة المساقة المتلقاة من خلال النص القرآني . وأهمية دراسة نظرية المعرفة في

القرآن الكريم تكمن في استخلاص الأسس التي تقوم عليها من حيث : ماهيتها وأحكامها ، ومصادرها ، وطبيعتها ، وطرقها ، وقيمتها ، وكذلك فإن من المسائل التي يحاول البحث إلقاء الضوء عليها مسألة مفهوم النص القرآني ، وهل يعد النص القرآني نصا فلسفيا ؟ أو أنه نص مرسل قال فيه المتجنون : إنه يغلب عليه صفة الجمود والركود ؟

النص القرآني :

يقصد بالنص القرآني ، كلام الله المنزل على نبيه ، المكتوب بين دفتي المصحف ، وهو متواتر بين الأمة (وكان ينزل مجملا وآيات آيات لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع ، ومنها ما هو في العقائد الإيمانية ، ومنها ما هو في أحكام الجوارح ، ومنها ما يتقدم ، ومنها ما يتأخر ويكون ناسخا له ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يبين المجمل ، ويميز الناسخ من المنسوخ ، ويعرفه أصحابه فعرفوه وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها)(١) .

وبشئ من التدقيق والتقصي يتضح للبحث أن النص القرآني يرتكز على ركيزتين :-

الأولى : التفاعل الدائم في مجرى الطبيعة .

الأخرى : ذهن الإنسان وفكره .

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٣٨ - ٤٣٩ ، طبعة دار القلم ببيروت ، الطبعة السادسة ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

فالتفاعل قائم بين ذهن الإنسان والأشياء الطبيعية . وهذا التفاعل قائم على عمليات مقصودة من أنفسنا نحو نتائج جديدة ، وهذا واضح في الآيات القرآنية التي لمست هذا التفاعل الطبيعي الموجود ، ومن ثم أخذت تحرك فينا الجانب الذهني من أجل الحكم على الشئ – أعني الموضوع المطروح في الآية المعنية – والآيات القرآنية متعددة في هذا الشأن ، مثل قوله تعالى : ﴿ وسخّر لكم اللّيل والنّهار والشّمس والقمر والنّجوم مسخّرات بأمره إنّ في ذلك لآياة لقوم يذّكّرون ﴾ (١) يلاحظ في هذه الآية أن التفاعل قائم ومستمر بين حركة الليل والنهار والقمر والشمس والنجوم ، ومن خلال هذا التفاعل يقوم الذهن بعمله ، وهو تتبع هذه الأمور الجارية في الطبيعة . وقوله تعالى : ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو ءاذان يسمعون بها ، فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصّدور ﴾ (٢) وإذا عمقنا النظر في هذه الآية نلاحظ أنها – كما قلنا – ترتكز على التفاعل ، والذهن . يتضح في هذه الآية إذ سيق كقضية كلية بحيث إنها تتضمن الأمور الجزئية المنبثقة عن طريق الاستقراء ، فالتفاعل جار في الأرض كلها ، وإذا نظرنا في جزء من الموجودات على الأرض لأدركنا هذا التفاعل . أما الركيزة الأخرى التي هي عمل الذهن والفكر فتدرك من خلال هذه الآية في وصفها للذهن ، وهي آخذة بعمل هذه الوسائل السمعية والحسية . يقول تعالى : ﴿ إنّ في خلق السّموات والأرض واختلاف اللّيل والنّهار والفلك الّتي تجري في البحر بما ينفع النّاس وما أنزل اللّه من

---

(١) سورة النحل ، الآية : ١٢ .
(٢) سورة الحج ، الآية : ٤٦ .

السّماء من مّاء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كلّ دابّة وتصريف الرّياح والسّحاب المسخّر بين السّماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ (١) . بنظرة تفصيلية في هذه الآية الكريمة نستنتج أنه اعتمد على عدد كبير من القضايا ، مثل قضية خلق السموات ، وقضية خلق الأرض ، وقضية اختلاف الليل والنهار إلى آخر هذه القضايا المذكورة . وكل هذه القضايا قائمة على التفاعل الجاري فيها من جهة ومن جهة أخرى عمل الذهن المتأمل في هذه القضايا من خلال التفاعل فيها . وقوله تعالى : ﴿ كذلك يحي الله الموتى ويريكم آياته لعلّكم تعقلون ﴾ (٢) ، نلاحظ في هذه الآية أنها ارتكزت على مسألة التفاعل السائد في مجرى الحياة ، وعلى الذهن والفكر هنا أن يتأمل هذا التفاعل المستمر لكي يصل الى نتيجة مفادها : أن لابد من قدرة قادرة على هذا ، وإذا كان هناك قادر فلابد أن نشهد له بالألوهية المطلقة . وقوله تعالى : ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ (٣) وبشئ من التعمق نلاحظ أن هذا النص القرآني يرتكز على التفاعل الدائم في كيان الإنسان نفسه بحيث إن مسألة التفاعل ضاقت هذه المرة حتى أصبحت محدودة ، وذلك بتركيز الشخص على بدنه الطبيعي المحدود من جهة ، وبتركيزه على انفعالاته النفسية والذاتية من جهة أخرى ، والآيات القرآنية في هذه المسألة كثيرة ، منها قوله تعالى : ﴿ هو الّذي خلقكم مّن تراب ثمّ من نّطفة ثمّ من علقة ثمّ يخرجكم طفلا ثمّ لتبلغوا أشدّكم ثمّ لتكونوا شيوخا ومنكم مّن يّتوفّى من قبل ولتبلغوا أجلا

---

(١) سورة البقرة ، الآية : ١٦٤ .

(٢) سورة البقرة ، الآية : ٧٣ .

(٣) سورة الذاريات ، الآية : ٢٠-٢١ .

مّسمّى ولعلّكم تعقلون ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ وهو الّـذي يحـي ويميـت وله اختلاف اللّيل والنّهار ﴾ (٢) . والنص القرآني يطـرح قضايـا كليـة بعد أن يتتبع الجزئيات الواقعة بهدف جعلها ركيزة للبحث والتقصي العقلي ، ثم بالمقارنة والتتبع لمثل هذه القضايا تستخرج القضايا الجزئية وتوضع ضمن القضايا الكلية ، حيث الحكم عليها . وكل هذا بهدف الانطلاق بالتفكير الذهني من مسائل جزئية . وبهذا التأمل العقلي الذي دعا إليه القرآن الكريم يمكن الوصول إلى أسس اليقين المعرفي في القرآن الكريم وهي :

١- من أوضح الأمور والأسس المتعلقة بنظرية المعرفة في القرآن الكريم ، أنه سلك مسلك الترتيب الطبيعي للقوانين الكونية – وقد تلاحظ هذا في الآية الواحدة ، وذلك حيث بدأ بأبسطها وأعمقها ، وأدناها – وهي القوانين المادية الحسية – ومن ثم تلاها بقوانين الحياة وهي تعد أكثر تعقيدا ورقيا فكريا ، وختمها بقوانين الإنسان، وهي أخص وأرقى وأكثر تعقيدا من القانونين السابقين . أما المذاهب الفلسفية ففي دراستها للمعرفة لم تراع هذا الترتيب، وإنما بدأتها بالإنسانيات ، ووسطتها بعلوم الحياة ، وختمتها بالماديات ، والفلاسفة في هذا الترتيب خارجون على النظام الكوني الذي يبدأ من الأسفل إلى الأعلى . وبهذا أصابهم الاضطراب والاختلاف .

٢- من أسس اليقين في المعرفة القرآنية أن الحواس مصدر من مصادر المعرفة ، ولذلك يرى القرآن الكريم أن نعطيها الثقة في نتائجها التي تصل اليها .

---

(١) سورة غافر ، الآية : ٦٧.
(٢) سورة المؤمنون ، الآية : ٨٠ .

٣- أن القرآن الكريم في آياته حين يدعو إلى التفكير والتأمل يخاطب جميع العقول ، ويغلب على النص البساطة والوضوح ، في نفس الوقت يحمل ميزة التأمل العميق .

٤- وكذلك فإن من أسس اليقين في القرآن الكريم أن الغرض من أعمال العقل والتفكير الوصول إلى الإيمان بالخالق سبحانه وتعالى من جهة ، والتأمل المعايشي للقضية المطروحة في الآية من جهة أخرى . وبهذا الشكل يكون النص القرآني قد حمل في طياته النظر العقلي الموجه إلى تعرف الحقائق بأسلوب علمي .

وبناء على ما تقدم يمكن القول : إن التأمل الفلسفي عند المسلمين نابع من النص القرآني ، ذلك المنبع الحي الذي ينبض بالجانب الروحي وفيه فهم يرتبط إلى حد كبير بموقف الباحث ونظرته إلى القضية المطروحة في الآية المعينة ، ومن هنا يتعدد الفهم من باحث إلى آخر ، لأن الفهم ارتبط بأسلوب ونظرة الباحث الذي يفهم ذلك النص ، والعكس قائم وهو عدم فهم النص القائم إلا أن في النهاية يجمعها الفهم الكلي للحقيقة وهي أن حقيقة - المعنى - القرآني بالنسبة للمسلم - هذه ، المرتبطة بحقيقة الوجود هي حقيقة واقعية وافقه حقيقية ، وتعتبر هذا كله موجودا في إحدى الاصطلاحات الإسلامية الأكثر إحكاما ، وهي كلمة (حقيقية) .

إن المصطلح (حقيقة) يدل من جملة مدلولاته المتعددة ، على المعنى الحقيقي للإيحاءات الإلهية ، نعني بذلك المعنى الذي في حال كونه (الحقيقة) فهو (جوهري) أيضا ، وهو بالتالي (معنى الحقيقة الروحي) .

ومن هنا يصبح بإمكاننا القول إن ظاهرة الكتاب المقدس الموحي تتضمن علم إنسان (انتربرلوجيا) خاصا ، أو قل نموذج ثقافة روحية معنية وأنها تفترض بالإضافة إلى ذلك نموذج فلسفة ما [1] وما هذا إلا من خلال النص القرآني ، لأن النص القرآني في جملته الكلية يعد حقيقة واقعية ، ووقعة حقيقية ، هذه القضية الكلية الأولية لا يختلف عليها إنما يأتي الاختلاف بناء على فهم كل شخص لمعنى النص . إذن فإذا قصد بالنص الفلسفي أنه مكون من مجموعة من الأفكار العقلية ، المطروحة وفق منهج معين سلكة فيلسوف معين لا نستطيع أن نطلق على النص القرآني بأنه نص فلسفي ، ولكن إذا أخذنا النص الفلسفي على أنه يخاطب العقل في سلم يرتقي به من منزلة إلى منزلة ، فنقول : إن هذا الخطاب العقلي موجود في النص القرآني ، ومن هذه النقطة يعد النص القرآني نصا فلسفيا ولكنه نص تحكمه الحقيقة ، وهذا بخلاف النص الفلسفي الذي يحكمه نظر الفيلسوف ، بمعنى أن النص الفلسفي انبثق بعد نظر الفيلسوف من خلال فهمه المطلق من اللاشئ والناقد للحقيقة الواقعية .

ومن ثم فإن المعنى الحقيقي للنص القرآني هو المعنى الروحي الكامن فيه ، وهذا المعنى الروحي يحرك في الإنسان الجانب النفسي ، بهدف بلوغ الغاية المطروحة في ذلك النص من أجل الوصول بالشخص إلى أعلى المراتب (ويأتي هذا عندما نتعدى ظاهر النص والمعنى الإجمالي ، وكذلك عندما يقف الفيلسوف على النص تحليلا وتقصيا واستنتاجا ، كل هذا يأتي بعمل الفكر ومنطقه ، حتى يخرج نظمه وقواعده إلى الوجود في صورة

---

(١) الدكتور / هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة : نصير مروة ، وحسن قبيس ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٧ ، ص ٣٩.

مبسطة ومنتظمة دون أن تعارض قواعد العقل ، بناء على المحاورة القائمة بين النص القرآني والتأمل الفلسفي ، ذلك النص الذي هو في ذاته حقيقة إلهية ، وكلام الحق ، ومن منطلق النظر في النصوص القرآنية بدأ التفكير الفلسفي الإسلامي على يد علمائه الأوائل الذين أنشأوا قواعدهم ، ومناهجهم من خلال القرآن الكريم . وسيتضح هذا في الفصول القادمة .

النص القرآني واليقين :

لقد اهتم القرآن الكريم ببناء اليقين لدى المسلم في المعرفة والاعتقاد ، وجعل اليقين أساسا لمنطلق المسلم في أقواله وأفعاله الظاهرة منها والباطنة ، ولا شك في أن بناء اليقين في المعرفة مقدمة ضرورية لبناء اليقين في الاعتقاد (سواء تعلقت هذه المعرفة بوجود شخص ، كمعرفتنا أن محمدا رسول الله يقينا ، وأنه كان موجودا في مكة ، أو تعلقت بخبر ضروري ، كمعرفتنا بأقوال الرسول التشريعية أو تعلقت بأفعال وأحداث تاريخية ، كمعرفتنا بكيفية حج الرسول ، وبغزواته ، وكيف كان يدعو أهل مكة ، وقد تعلقت هذه المعرفة بوجود الأعيان في ذواتها كمعرفتنا بوجود مكة وأن فيها الكعبة) (١) إذن فالمعرفة في النص القرآني ناتجة عن يقيننا بوجود الأشياء الخارجة عنا وذلك بضمان النص القرآني للإنسان علاقة متسقة مع العالم الخارجي .

---

(١) الدكتور/ محمد السيد الجليند : نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، ص١٤٢ ، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م ، مطبعة التقدم ، مصر .

مجالات اليقين :

هل اليقين القرآني شامل للأمور الغيبية والواقعية معا ؟ أو أنه خاص بمجال معين دون المجالات الأخرى ؟

إن القرآن الكريم في يقينياته الكلية والجزئية القائمة على أشكال متعددة. ينطلق من اليقين الإيماني بالله سبحانه وتعالى ، وما هذا إلا لكي يصل بنا إلى عقيدة يقينية ، وهي عقيدة التوحيد اليقيني ، وذلك عندما يقوم النص القرآني في يقينياته العقائدية بإثارة ، وتنوير ، وإذعان الشعور النفسي بأنه لابد أن يكون لهذا الكون وما احتواه من خالق وموجد ومبدع مفارق لما عداه من الموجودات ، ومن هنا فإن النص القرآني في يقينياته العقائدية يخاطب الفطرة الصافية للاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى ، وأهمية الإيمان به ، وذلك من حيث وجوده ووحدانيته وصفاته الذاتية ، وصفات أفعاله ، وقدرته ، وإنشائه لليوم الآخر ، وأوامره ونواهيه ، وحبه ، والتوكل عليه ومشيئته ، وملائكته وكتبه ورسله ، وخلقه .

والآيات القرآنية في يقينياتها الإيمانية – القائمة على إثارة وتنوير ، وإذعان الشعور النفسي، ومخاطبة الفطرة الصافية والعقول – كثيرة ومتنوعة، ومنها قوله تعالى : ﴿ الله الّذي رفع السّموات بغير عمد ترونها ثمّ استوى على العرش وسخّر الشّمس والقمر كلّ يجري لأجل مسمّى يدبّر الأمر يفصّل الآيات لعلّكم بلقاء ربّكم توقنون . وهو الّذي مدّ الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارا ، ومن كلّ الثّمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى اللّيل النّهار إنّ في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون . وفي الأرض قطع

متجاورات وجنّات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقي بماء واحد ونفضّل بعضها على بعض في الأكل إنّ في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ ألم تر أنّ الله يسجد له من في السّموات ومن في الأرض والشّمس والقمر والنّجوم والجبال والشّجر والدّوابّ وكثير من النّاس ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ يسبّح لله ما في السّموات وما في الأرض له الملك وله الحمد وهو على كلّ شئ قدير . هو الّذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مّؤمن والله بما تعملون بصير . خلق السّموات والأرض بالحقّ وصوّركم فأحسن صوركم وإليه المصير . يعلم ما في السّموات والأرض ويعلم ما تسرّون وما تعلنون والله عليم بذات الصدور﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ وقالوا اتّخذ الله ولدا ، سبحانه ، بل لّه ما في السّموات والأرض ، كلّ له قانتون ﴾ (٤) .

ذلك أن (الله سبحانه وتعالى خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به ، ومعرفة الباطل والتكذيب به ، ومعرفة النافع الملائم والمحبة له ، ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة فما كان حقا موجودا صدقت به الفطرة وكان حقا نافعا عرفته الفطرة وأحبته واطمأنت إليه . وذلك هو المعروف ، وما كان باطلا معدوما كذبت به الفطرة فأبغضته الفطرة ثم

---

(١) سورة الرعد ، الآية : ٢-٤ .
(٢) سورة الحج ، الآية : ١٨ .
(٣) سورة التغابن ، الآية : ١-٤ .
(٤) سورة البقرة ، الآية : ١١٦ .

أنكرته) (١) وهذا الإيمان اليقيني الوارد في النص القرآني يرمي إلى الاستسلام ، والطاعة ، والانقياد لله سبحانه وتعالى ، من بعد العلم والمعرفة به ، وبهذا تتضح أهمية العلم والمعرفة في النص القرآني ، ذلك العلم وتلك المعرفة قائمان على نفي الجهل والظن ، والشك والريب ، من أجل الوصول إلى الحقيقة اليقينية المنشودة بواسطة العقل السليم المرتبط بالواقع الكوني والإنساني . ومن ثم تطرق النص القرآني إلى الحقائق اليقينية الأخرى في صورة مكملة للحقيقة الإيمانية اليقينية في أوضاع أخرى ، وهي الأوضاع المتصلة بوجود الله ، ووحدانيته ، وقدرته ، وملائكته ، وصفاته الذاتية إلى آخر الأمور المتعلقة بذاته . وهذه الأوضاع التي يذكرها النص القرآني يتوصل إليها بإثارة المشاعر النفسية ، ومخاطبة الفطرة السليمة ، والعقول النيرة . أوضاع متصلة بعالم الشهادة والواقع ، والنص القرآني في هذه الأوضاع ، يخاطب الوسائل المعرفية من حسية وعقلية وبين أن المعرفة الحسية مكملة للمعرفة العقلية ، (وذلك عندما وضع القرآن الكريم يدنا على الأسس الأولى في بناء المعرفة اليقينية وهي الحواس وفرع عنها بناء المعرفة بالعلوم التجريبية المختلفة ... ومعلوم أن معارف العقل أصلها مؤسس على تجارب الحواس وعطائها ، وبخاصة ما يتصل منها بالعالم الحسي) (٢) ومن ثم كانت البراهين الحسية اليقينية من الأهمية بمكان ، لدرجة أن الرب سبحانه وتعالى أقسم بها في قوله : ﴿ والشّمس وضحاها . والقمر إذا تلاها. والنّهار إذا جلاّها. واللّيل إذا يغشاها. والسّماء ومابناها. والأرض

---

(١) ابن تيمية : نقض المنطق ، تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرازق حمزة والشيخ سليمان عبدالرحمن ، ص ٢٩ .

(٢) الدكتور/ محمد السيد الجليند : نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، ص٢٠٨ .

وما طحاها ونفس وما سوّاها ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ والله أخرجكم مّن بطون أمّهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السّمع والأبصار والأفئدة لعلّكم تشكرون ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ ﴾ (٣) . وبناء على هذا العدد القليل من الآيات القرآنية يتأكد للبحث أن النص القرآني في يقينياته الميتافيزيقية ، والفيزيقية ينطلق من الحواس ، اذ أنه (معلوم أن معارف العقل أصلها مؤسس على تجارب الحواس وعطائها ، وخاصة ما يتصل منها بالعالم الحسي وأن علم العقل بالقضايا الكلية مؤسس على علمه بالقضايا الجزئية ، وما لم نبدأ بعلم الجزئيات فلا سبيل لنا الى العلم بالكليات ، وما لم يستقر في العقل أن هذه النار محرقة لا يستقر فيه أن كل نار محرقة من باب أولى . وذلك فإذا فقد المرء حاسة معينة كالسمع أو البصر فقد فاته التعرف على عالم المحسوسات أو المرئيات) (٤) ، ومن هذا المنطلق فالحقائق اليقينية المرتبطة بالأمور الطبيعية من الممكن أن نسميها بحقائق عين اليقين ، مستلهمين الإشارة في قوله تعالى : ﴿ لترونّ الجحيم ، ثمّ لترونّها عين اليقين ﴾ (٥) ورؤية الجحيم هنا هي رؤية العين في حال اليقظة،وليست هي رؤيا في الحلم، أو القلب ، أو الخيال . ومن النصوص القرآنية المؤكدة على الحقائق الحسية

---

(١) سورة الشمس ، الآية : ١ – ٧ .
(٢) سورة النحل ، الآية : ٧٨ .
(٣) سورة فصلت ، الآية : ٥٣ .
(٣) الدكتور/ محمد السيد الجليند : نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، ص٢٠٨ .
(٤) سورة التكاثر ، الآية : ٦ – ٧ .

التي هي عين اليقين ، قوله تعالى : ﴿ ولقد كنتم تمنّون الموت من قبل أن تلقوه فقد رأيتموه وأنتم تنظرون ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ خلق الإنسان من نّطفة فإذا هو خصيمٌ مّبين ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ وإذا مسّكم الضّرّ في البحر ضلّ من تدعون إلاّ إيّاه فلمّا نجّاكم إلى البرّ أعْرضتم ، وكان الإنسان كفورا ﴾ (٣) . وكذلك من ميزة اليقين الحسي ، في النص القرآني أنه يوصلنا من خلال الحسيات إلى أمور غيبية عقلية ،وهذا نجده في قوله تعالى : ﴿ فلينظر الإنسان ممّ خلق . خلق من مّاء دافق . يخرج من بين الصّلب والتّرائب . إنّه على رجعه لقادر ﴾ (٤) . أي من خلال مسألة الخلق والتكوين الواقعي الملموس للشخص المتأمل يصل إلى المسألة الغيبية ، وهي قضية الإعادة بناء على مسألة الإيجاد من أول الأمر . وقوله تعالى : ﴿ا لله الّذي رفع السّموات بغير عمد ترونها ثّم استوى على العرش وسخّر الشّمس والقمر كلّ يجري لأجل مّسمّى يدبّر الأمر يفصّل الآيات لعلّكم بلقاء ربّكم توقنون ﴾ (٥) . وانطلاقا من الحقيقة الحسية الثابتة يقوم النص القرآني بإثبات الأمور الغيبية ، وهو يخاطب العقل من مبدأ الحسيات ، وينتهي إلى العقليات ، وبالتالي تكون النتيجة يقينية ، لأن الحسيات إذا كانت يقينية ثابتة فلا بد أن تكون الأمور الغيبية العقلية حقيقية ، ويقينا ثابتا ، لأن ما

---

(١) سورة آل عمران ، الآية : ١٤٣ .
(٢) سورة النحل ، الآية : ٤ .
(٣) سورة الإسراء ، الآية : ٦٧ .
(٤) سورة الطارق ، الآية : ٥-٨ .
(٥) سورة الرعد ، الآية : ٢ .

اعتمد على اليقين وانطلق منه لا بد أن يكون يقينا . ومن هنا اتخذ النص القرآني من الحقيقة الحسية حجة وبرهانا لاثبات الأمور الغيبية من إثبات لوجود الله سبحانه وتعالى ، والإيمان به ، والمعاد ، واليوم الآخر ، والجنة والنار ، والثواب والعقاب ، إلى غير ذلك من الأمور الغيبية ، فهذه الحقائق اليقينية المرتبطة بالحقائق العقلية قد تسمى بعلم اليقين ، لأن القرآن الكريم وهو يتحدث عن رسالته المساوية إلى البشر لا يكتفي بتأييد دعوته بمجرد اعترافه بأنه كلام الله سبحانه وتعالى لكي يصبغه بصبغه القداسة التعبدية ، وإنما يخاطب الإنسانية بلغة البرهان العقلي في الأمور الإيمانية والأمور الحياتية الماثلة المعايشة ، وما هذا إلا لكي يكمل الوجهين معا ، وجه الواقع والمعايشة الحياتية ، ووجه الغيب وما يتعلق به من الأمور الايمانية والتعبدية القائمة على وجود الإيمان بالله سبحانه وتعالى ، وكذلك الجزاء والعقاب ، والجنة والنار ، وغير ذلك من الأمور الغيبية ، وهكذا ربط النص القرآني بين الحس والعقل معا في وحدة متكاملة من أجل الوصول إلى حقائق يقينية في صورتها الحسية والعقلية والحدسية . إذن فالعقل مؤهل للتعامل مع الأشياء الكونية ، وذلك باكتشاف قوانينها ، وخصائصها لكي يسخرها لصالحه لتعمير هذا العالم ، ويتم له بهذا التعمير وظيفة الاستخلاف ، التي خلق من أجلها . فالنص القرآني نبه العقل البشري إلى التأمل والتقصي والبحث في جزئيات موجودات هذا العالم ، وظواهره الكونية في كثير من آياته ، ليفسح له المجال ليقوم بوظيفته في اكتشاف قوانين العالم وما فيه . فليس عبثا ، ولا من قبيل المصادفة أن تحمل بعض سور القرآن أسماء بعض الظواهر الكونية علما عليها وعنوانا لها ، مثل سورة الرعد ، وكذلك ليس عبثا أن تحمل بعض السور أسماء بعض الكائنات الحية علما عليها ، وعنوانا لها ، مثل سور : الإنسان ، والبقرة ، والأنعام ، والنحل ، والنمل . وليس من قبيل المصادفة

أيضا أن يقسم القرآن في كثير من آياته بالشمس ، وبالقمر ، وبالليل ، وبالنجم، وبالفجر ، وبالعصر ، وبالضحى ، وبالرياح المسخرة، وبالخيل المسومة (١) . إن هذه اللفتات المتكررة في النص القرآني تنادي بالتأمل الحسي الذي يجبر العقل على أن يقوم بدوره في التقصي ، والبحث ، والتتبع من أجل الوصول إلى أحكام كلية تنطبق وتصدق على الموجودات الحسية ، مستعملا في ذلك وسائله الحسية : من سمع ، وبصر ، ولمس ، وشم . ولأهمية المنهج التجريبي في النص القرآني نلاحظ أنه لم يحارب – في أساسه – حتى الآراء الباطلة الزائفة ، وذلك عندما قال : ﴿ تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ وإنّا أو إيّاكم لعلى هدى أو في ضلال مّبين ﴾ (٣) وهذا الهدى أو الضلال لا بد أن يكون شيئا قد حدث في الكون ، وأن لكل طبيعة في الكون مقياسها الخاص ، وميزانها الذي توزن به ، ومحيطها الذي لا تتعداه ولا يتعداها ، وإذا تحاكمت إلى العقل عن طريق التقصي والتتبع المنتظم القائم على الاستقراء اتضح الحق والصواب .

ومجمل الخلاف العارض الذي ولد في العصر المادي نشأ في حد ذاته من موقف التجريبيين ازاء المعنويات ، وهذا على العكس من الموقف القرآني إزاء العلوم التجريبية . فقد اتضح للباحث – فيما سبق بالنسبة للنص القرآني – أن القرآن الكريم دعا إلى النظر العقلي القائم على العلم التجريبي، وكذلك أقر بأن الوسائل التي يستعين بها العقل – في التعرف على أشياء هذا الكون بما فيه – تصلح كوسائل تمهيدية يؤخذ بها في مجال غير

---

(١) الدكتور/ محمد السيد الجليند : نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، ص٢٠٩ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية : ٦٤ .

(٣) سورة سبأ ، الآية : ٢٤ .

المحسوسات ، وبالتالي تكون هنـاك حقيقـة مكملـة للحقيقـة الأوليـة ، وهـي أن أحكام العقل على الأشياء غير المحسوسـة يحتـاج فيهـا إلـى الأخذ بوسـائل ، وأدوات أخرى تكون سببا في حده بالمعرفة اليقينية .

أما بالنسبة لموقف التجريبييـن إزاء المعنويـات ، فهنـاك معضلـة نفسية وفكرية أدت بالماديين إلـى إنكـار مـا وراء المحسوسـات ، واعتبروا الوجـود الحقيقي للمادة فقط ، وأن ما لا يدرك بالحس لا وجـود لـه والمعضلـة النفسية والفكرية التي وراء هذا الإنكار لما هو غيبي ومعنوي كامنة فيما يلي :

إذا تتبعنـا التـاريخ الأوربـي لكـي نصـل إلـى نفسـية الشـخص الأوربـي نلاحظ أن أوربا منذ فجر النهضة قد وصلت بحرية الفكر إلى مـا فـي وسـعها أن تصل إليه ، وأن إيمانها بالجانب المعتمد على الحس من العقل البشـري قد بلغ أقصى أوجهه ، وأن عقيدتها في مقدرة هذا الجانب المسمى بـالذهن علـى حل مشكلات الطبيعة لا تقبل التزعزع ولا الاضطراب ، وأنها – لما كانت قد قاست من أحوال الضغط والاستبداد في العصور الوسيطة ما قاست – لم تكد تحطم تلك القيود حتى هبت مدفوعة بعوامل العقد النفسية التـي سيطرت علـى مشـاعرها ، وملكـت عليهـا أحاسيسـها مـن جهـة ، ومنجذبـة بعوامـل التعطش الطبيعي إلى المعرفة من جهـة أخـرى ، فقذفـت بنفسـها فـي خضـم الطبيعـة ، وجعلت تكدح جاهدة في البحث عن مفاتيح مغلقاتها ، وأخـذت تكـد فـي نشـاط متواصـل سـيرا وراء الأحـداث ، وجريـا خلـف الظواهـر ، وموازنـة بيـن النتائـــج ... وقد كان المبدأ الذي صدر عنه الأوربيون في كل هذا هـو أنهـم آمنـوا بـأن لكـل ظـاهرة طبيعيـة علـة ناموسـية تفصلهـا فصـلا تامـا عمـا بعـد الطبيعـة ، ومعنى هذا أن مؤثرات الكون محتواة فيه غير آتية إليه مـن عالـم

أسمى ، كمـا تقول المسيحية أو الفلسفة . وقد نجم عن هذا بالضرورة أن انفصل العلم عن الدين ، وعما وراء الطبيعة . وبهذه الطريقة استكشفت أوربا عددا من القوانين الطبيعية ، والمناهج التجريبية القوية التي وجهت الأذهان توجيها تاما نحو المصطلحات الفنية التي تصورت أنها ستخضع لها الطبيعة وتحولها إلى خدمتها ، وإلى هنا لا يعارض الإسلام في سلك هذا العلم ولا يعترض عليه ، لأن كلا يجب أن يعمل في المحيط الذي أعد له ، دون أن يتجاوزه أو أن يتعداه (كل ميسر لما خلق له) و (أنتم أعلم بأمور دنياكم) .

بيد أن الغرب لم يقف بالعلم عند هذا الحد ، بل اغتر بتلك النتائج الواقعية التى ظهرت أمامه من العلم , فحسب أن فى مكنته أن يتناول كل ما في الوجود ، وأنه يستطيع أن يخضع لسلطانه السماء كما أخضع الأرض ، وأنه قادر على أن يحني أمام التجربة رأس المعنويات كما أحنى رأس المحسوسات ، وأن له الحق أن يفرض نفسه على كل شئ لكي يصدر كلمته الحاسمة إزاء كل موجود (١) . ومن هذه الأوهام والخيالات والآمال أعلنوا أن العالم المحسوس الخاضع للعلم التجريبي هو وحده الحقيقة الحقة وما دونه زيف وباطل . وتمادوا في طغيانهم تعصبا للمنهج التجريبي عندما قرروا أن كل ما لا يخضع لهذا المنهج يجب أن يزول من الوجود ، وأن علوم الاجتماع، والنفس ، والأخلاق يجب أن تذعن لمناهجه وقواعده إذا كانت تريد أن تحتفظ ببقائها في الحياة .

---

(١) انظر: الدكتور/ محمد غلاب : نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام ، ص ١٤٣، طبعة الدار المصرية للتأليف والنشر ، د.ت. مصر .

وبهذا النداء الداعي إلى أحادية لسائر العلوم يكون التجريبيون قد وقعوا في زلة وحدة العلوم ، مع أن لكل علم طبيعته الخاصة به ، وموازينه الخاضعة لها ، لأن هناك بعض العلوم في طبيعتها تتعلق بالكيفيات دون الكميات كالطبيعة العقلية والطبيعة النفسية (١) .

أما النص القرآني ففيه ساحة واسعة الآفاق ، تجد فيه االروحانيات ، والمعقولات ، والمحسوسات ، وأن لكل نوع من الموجودات طبيعة خاصة به، تستلزم في دراستها نهجا خاصا يلائمها ، ويتطابق مع طبيعتها ، وقياسها بميزان خاص بها .

ونقطة الخطأ عند المفكر المادي الذي أنكر الميتافيزيقا عموما ، واعتبر الوجود الحقيقي للمادة فقط وما دونه عدم محض ، لأنه لم يستطع أن يدرك بحواسه سوى ذلك العالم المادي ، وترتب على هذا انكار خالق الكون ، وما أتت به الشرائع من الأمور الغيبية وما فيها . وذلك عندما اختلفوا في إمكانية المعرفة بها من جهة ، وعدم تمييز وإدراك حدود العقل في المعرفة والفهم ، وما هي حدود المعرفة العقلية المستمدة من الحواس ، وما هي صفات المعرفة التي يجب أن يطلع عليها العقل من جهة أخرى ، بمعنى هل المعرفة العقلية معرفة صفات أو معرفة ذات وكنهها ؟ ولعله قد اتضح لنا – فيما سبق – عند تناولنا لطبيعة المعرفة في الفكر الفلسفي، أن بعضهم ادعى أن العقل قادر على إدراك كل ما من شأنه أن يكون موجودا ، وأن لا حدود للمعرفة ، وبعض آخر – وهم الشكاكون – يرون أن المعرفة مستحيلة . ومن هنا نلاحظ أن المذاهب الفلسفية والفكرية قد اختلفت وتباينت في نظرتها للمعرفة في أصولها وتفسيرها .

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٥ .

طبيعة المعرفة في القرآن الكريم :

من المقدمات والمقررات الأساسية لنظرية المعرفة في النص القرآني : أنها مختلفة كل الاختلاف عن المذاهب الفكرية والفلسفية ، ولا مكان للمقارنة بين النص القرآني والنص الفلسفي ، إذ ليس هناك أساس يتفقان عليه ، وذلك لأن النص القرآني هو مصدر المعرفة الدينية ، فضلا عن أنه منهج رباني ، ومن هذه الربانية تنبثق المعارف والعلوم ، كما نظر إلى الإنسان على أنه جزء من هذا الوجود ، وبالتالي تكون معارفه مرتبطة بالرب سبحانه وتعالى ويكون الإنسان بهذا متلقيا من الرب سبحانه وتعالى ، وبذلك يكون قد حصل على مصدر يقيني، لأن المعرفة هاهنا تعد أثرا من آثار الرب سبحانه وتعالى، لأنه هو الواهب للوسائل الإدراكية من : حسية ، وعقلية ، وحدسية ، والخالق لمجالات : النظر ، والتفكير والتدبر . وبقدر ما يكون الانسان مرتبطا بربانية المعرفة من خلال متابعته لمناهجها ومراعاته لأصولها النصية تكون معارفه وعلومه يقينية ذات طابع إجلالي في نتائجها التي يتوصل إليها . ويكون من علامات ذلك اليقين سكون النفس وراحتها ، وهي تتأمل تلك المعارف التي وصلت اليها ، ولنستمع إلى قوله تعالى : ﴿ ما يجادل في آيات الله إلاّ الذين كفروا فلا يغررك تقلّبهم في البلاد ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ إن الّذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلاّ كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنّه هو السّميع البصير ﴾ (٢) . وقوله تعالى: ﴿ والّذين يحاجّون في الله من بعد ما استجيب له حجّتهم داحضة عند ربّهم وعليهم

---

(١) سورة غافر ، الآية : ٤ .
(٢) سورة غافر ، الآية : ٥٦ .

غضب ولهم عذاب شديد ﴾ (١) .

ومن هنا (إذا كنا نتحدث عن المعرفة الإنسانية فإنما نتحدث عنها من خلال القرآن الكريم على أنها أثر من آثار الله الخالق العليم سبحانه وتعالى . إذ إن ما أعطى هذا الإنسان من ميزة معرفية على سائر المخلوقات ، وما جعل الله له من الأدوات والوسائل والاستعدادات المعرفية ، وما فتح الله له من ميادين النظر والتفكير والعلم ، كل هذه نعم من الله عليه وآثار قدرة الله وعلمه وحكمته ، ويكون شكره على هذه النعم بأن يتوجه الإنسان أول ما يتوجه إلى معرفة الله سبحانه وتعالى والإيمان به وبسائر أركان الإيمان ، والتزامه بما أمره الله به ، واجتناب ما نهى عنه ، ومن ثم فإن قيمة النشاط الإنساني المعرفي أو العلمي مرتبط بهذه الغاية ، وهو خادم للإيمان) (٢) .

ومن هنا فإن نظرة القرآن الكريم في طبيعة المعرفة من حيث إمكانها ، ووقوعها مرتبط بالحل ، وذلك عندما أقر أن هذه المسألة – أي مسألة طبيعة المعرفة وإمكانها – تؤخذ من خلال شقين مستقلين بعضهما عن بعض كل الاستقلال ، بمعنى أن الواقع الخارجي قائم بذاته ، وأن الشخص المدرك للشئ المعروف مستقل كذلك بذاته ، إلا أن رابطا واحدا يجمعهما في النهاية ، وهو أنهما مخلوقان لله سبحانه وتعالى . وبهذا يكون القرآن الكريم قد نظر في طبيعة المعرفة من حيث كونها نظرة شمولية مشتركة بين الذات والعالم الخارجي الواقعي ، بمعنى أنه لم يركز على الذات الإنسانية وحدها في عملية الإدراك والمعرفة بمنأى عن العالم الخارجي ، وانما اعترف باستقلالية كل منهما – باستقلال الوجود الخارجي عن الذات الإنسانية – ، وذلك عندما قرر

---

(١) سورة الشورى ، الآية : ١٦ .
(٢) الدكتور/ راجح عبدالحميد : نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، ص ٣٩٤ .

أن الوجود الواقعي مسخر للإنسان ولا دخل له في وجوده . ومن هنا نلاحظ أن نظرة المنهج الرباني لنظرية المعرفة من حيث طبيعتها كانت نظرة شمولية بحيث جمع ما تفرق من النظرات الجزئية في ظل النظرة الفلسفية .

ونعود إلى مبدأ الخطأ عند الماديين المنكرين للأمور الغيبية القائلين بأن لا حدود للمعرفة ، وذلك عندما تطرح إمكانية المعرفة وحدودها وصفاتها بالشكل الآتي : ما هي حدود العقل في المعرفة ؟ وعلى أي صفة تكون تلك المعرفة ؟ وهل للمعرفة العقلية والحسية حد أو لا ؟ وبشكل أوضح في حد المعرفة والإدراك العقلي ، هل يستطيع العقل أن يدرك حقائق ما هو أعلى منه من الموجودات بيقين ؟ وهل لديه من الوسائل ما يؤهله لذلك ؟

وهل عدم إدراك العقل لما هو أعلى منه يكفي أن يكون سببا لإنكاره ؟

نقول بصفة مبدئية : إن المدركات سواء أكانت حسية أم عقلية لابد أن تكون قد مرت بالمحسوسات ، وإن الأدوات الحسية هي الركيزة الأساسية في عملية الإدراك . وذلك أنه (معلوم أن العقل يستطيع - إذا أراد - أن يتعرف على المحسوسات بيقين لأنه يملك وسائل التعرف عليها .... أما إذا أراد أن يتعرف على شئ غير محسوس فإن الموقف هنا يختلف لأن معرفته بذلك الشئ قد تكون من قبيل الوهم والتخيل ، ولا ترتقي إلى مرتبة الظن فضلا عن اليقين ، وذلك لأن العقل لا يملك وسائل يتعرف بها على غير المحسوسات بيقين إلا من آثارها المحسوسة لأنها في ذاتها فوق إمكاناته باعتبارها غير محسوسة) (١) .

---

(١) الدكتور/ محمد السيد الجليند/ نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، ص٢١٠-٢١١ .

ومن هذا المنطلق نلاحظ أن للقرآن الكريم في المسائل الإدراكية – الحسية والعقلية – منهجين :

المنهج الأول : في المسائل الحسية ، من البداية نلاحظ أن النص القرآني احترم الذات العارفة ، وسلم بفاعليتها في المسائل الإدراكية وأبرزها كوحدة مستقلة عن الوجود الخارجي ، بحيث جعلها الرقيب والمتأمل له ، هذا كمقدمة ، والنتيجة تأتي عندما يربط الوجود الخارجي الكوني بالذات العارفة بالله سبحانه وتعالى ، حتى يوصلنا إلى أنه سبحانه وتعالى هو خالق الكون بما فيه ، ومن ثم يوصلنا إلى الإيمان به . من هنا فإن النص القرآني في مجموعه الكلي لم يأمرنا بالبحث عن ماهية الأشياء ، وكنهها ، ولكنه طلب منا (أن نتعرف على ما في العالم المحسوس من قوانين وخصائص ، لأن أشياء هذا العالم محسوسة ، ولم يطلب منا أن نتعرف على حقائق ما وراء العالم المحسوس ولا أن نتعرف على قوانينه ، ولا خصائصه لأن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها ، ولايكلفها إلا ما آتاها) (١) . وبإضافة إلى هذا فإن البحث في مثل هذه المسائل قد يؤدي إلى الاضطراب والتشتت في الفكر .

ولكن ما هو حكم العقل في مسائل الإيمان بالأمور الغيبية ، مثل الإيمان بالله سبحانه وتعالى وجودا وقدرة إلى آخر ما يتعلق بذاته وصفاته ، والإيمان بملائكته ، وكتبه ، ورسله واليوم الآخر ، والجزاء والحساب ؟

الحق أن القرآن الكريم حين دعانا إلى الإيمان به وبملائكته ، واليوم الاخر ، وكل ما يتعلق بالإيمان بالامور الغيبية التي ذكرها لم يطلب أن نتعرف

---

(١) الدكتور/ محمد السيد الجليند : نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، ص٢١١ .

ونحيط علما بحقائق الأمور الغيبيـة ، لأن ذلـك فوق طاقـة العقـول البشـرية ، وأن الإحاطة بعلم حقائق الأشياء وكنهها لله سبحانه وتعالى . وهذا ماأكد عليه المولى عز وجل من خلال آياته ، مثل قوله تعالى : ﴿ وكان الله بكلِّ شـئ محيطا ﴾(١)، وقوله تعالى : ﴿ ولايحيطون بشئ من علمه الا بما شاء ﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿ يعلم مابين أيديهم وماخلفهم ولايحيطون به علما ﴾(٣) .

ومن هنا فقد طلب القرآن الكريم منا ان نبحـث فـي آيات الكـون بمـا فيـه مـن المحسوسات والعقليات الآتية في حقيقتها عن طريـق الحس . وبالتـالي كـانت دعـوة الانبيـاء الـى الايمـان باللـه سـبحانه وتعـالى مقرونـة بـالدليل الحسـي ، والبرهان الواقعي ، ومن أمثلـة هـذا - عندمـا سـأل إبراهيـم (عليـه السـلام) كيف يحي الله الموتى - فـي قولـه تعـالى : ﴿ واذ قـال ابراهيـم رب ارنـي كيف تحي الموتى ، قال أو لم تؤمن ؟ قال بلى ، ولكن ليطمئن قلـبي . قـال فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثـم ادعهن يـأتينك سعيا واعلـم أن الله عزيـز حكيـم ﴾ (٤)) ، هـذه القضـايـا المذكورة في الآيات القرانية التي ساقها الرب سبحانه وتعالى في الدلالـة علـى قدرته سبحانه وتعالى في الخلق ، واحياء الموتى لتكون سببا في الايمان بـه ، وباليوم الآخر - كلها تعتمد في اثباتها على أمور حسية واقعيـة . وكذلـك قـال تعالى : ﴿ وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ (٥) .

---

(١) سورة النساء ، الآية : ١٢٦ .
(٢) سورة البقرة ، الآية : ٢٥٥ .
(٣) سورة طه ، الآية : ١١٠ .
(٤) سورة البقرة : الآية : ٢٦٠ .
(٥) سورة يس ، الاية : ٧٨-٧٩ .

وفي موقف آخر لنبي الله ابراهيم عليه السلام نجده يتدرج مع قومه من خلال الأمور الحسية ليثبت لهم حقيقة الايمان بالذي يستحق العبودية والالوهية، وبطلان مايعتقدون ويؤلهون . وكان حواره معهم يعتمد على أمور حسية واقعية بعيدة عن المجردات العقلية ، تلك المجردات التي يغلب عليها طابع الخيال والوهم والتخيلات ، وهو في كل هذا كان مخاطبا للفطرة السليمة. قال تعالى : ﴿ وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال ياقوم اني برئ مما تشركون اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين ﴾ (١) ، وأتى هذا الإنكار من قبل إبراهيم عليه السلام ، لأن كل شاهدة من الكواكب والقمر كانت تأفل وهذا نقص وضعف ، لأنه غير قادر على المكوث والثبات، والتحكم في نفسه (٢) .

والنص القرآني فيه الكثير من هذه الصور الحسية الواقعية التي لا مجال للشك فيها . ومن هنا يتضح لكل باحث أن منهج القرآن الكريم في إثبات قضاياه ومسائله اليقينية مؤسس على الأمور الحسية والواقعية المجربة سواء في الأمور الواقعية أم الغيبية .

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ٧٥-٧٨ .
(٢) أنظر: الدكتور/ محمد السيد الجليند : نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، ص ١٥١-١٥٤ .

وهذا المنهج جاء ملائما للنفس الإنسانية من حيث طبيعتها ، وكذلك من سمة المنهج القرآني أنه كلما كانت حاجة البشر الى أمر من الأمور أشد وأقوى غلب النص القرآني في أدلته وبراهينه طابع الكثرة والتنوع في المجال الواحد ، والسبب في هذا أنه كان مراعيا للجانب النفسي ، حتى تطمئن النفوس وتعتقد اعتقادا يقينيا ، وذلك مثل مسألة الإيمان بالله سبحانه وتعالى ، فقد تعددت الأدلة والبراهين في هذا المجال حتى شملت الكون بما فيه من سماء وأرض ، ونفس وخاق ، وايجاد وعدم ، مراعيا – في كل هذا – كل فرد من حيث : ثقافته ، وطبائعه وبساطته وبداوته ، ومن هنا كانت أدلته وبراهينه تتميز بالمعايشة الحسية والتدرج في سياقه للأدلة من أجل اطمئنان النفس للقضية المطروحة . وعلى هذا نلاحظ أن النص القرآني يتنوع في أدلته وبراهينه ويشترط أن تكون المعرفة المكتسبة كلها قائمة على الدليل المنطقي مثل ذلك الدليل الذي اشترطه المناطقة ، وهذا لا يعني إبطال الدليل العقلي الذي فرضه القرآن الكريم ، ولكن كل ما في الأمر أنه توجه الى الفطرة لأهميتها في اكتساب المعرفة ، دون الدليل المنطقي المركب من مقدمات وفي أشكال قياسية تستلزم من هذا المركب من مادة وصورة معينة – نتيجة ضرورية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن المنطق المركب من المقدمات (لا يفيد الا أمورا كلية مقدرة في الذهن ، ولا يفيد العلم بشئ موجود محقق في الخارج الا بتوسط شئ آخر غيره والأمور الكلية الذهنية ليست هي الحقائق الخارجية ولاهي أيضا علما بالحقائق الخارجية اذ لكل موجود حقيقة يتميز بها عن غيره هو بها هو وتلك ليست كلية فالعلم بالأمر الكلي المشترك لا يكون علما بها فلا يكون في القياس المنطقي علم تحقيقه بشئ من الأشياء ،

وهو المطلوب) (١) لذلك توجه القرآن الكريم في يقينياته الى الفطرة لأن الفطرة أعم شمولا في تحصيل المعرفة إلى جانب الدليل الذي لا يشترط فيه الضرورة الحتمية .

فقد تكون الأدلة العقلية والحسية واضحة وضوحا تاما ومع ذلك ينكر الشخص ذلك الدليل البرهاني . ومن هنا يركز النص القرآني على الجانب الفطري في الشخص ، وباستلهام الذات والفطرة يجد المعرفة التي حصل عليها كامنة في ذاته ، وبالتالي تكون صادقة وعزيزة على نفسه ، لأنه حصل عليها بتوجيه من نفسه وإرادته . ومن هنا نلاحظ أن أدلة القرآن الكريم لها منطقها الأعم ، كما نلاحظ هذه الخاصية للنص القرآني في كل آية من آياته اثناء عرضه لأدلته : كالأدلة على وجود الله ، ووحدانيته والايمان بالأمور الغيبية الى آخر المسائل التي تتناولها حيث يتوجه بنا الى الكون لننظر في الآفاق والأمور الواقعية الحسية ، والأنفس القائمة على الفطرة ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخا ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلا مسمى ولعلكم تعقلون ﴾ (٢) ، وقوله تعالى: ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾(٣)،وقوله تعالى:﴿وفي الأرض آيات

---

(١) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ١٦٤ .
(٢) سورة غافر ، الآية : ٦٧ .
(٣) سورة البقرة ، الآية : ١٦٤ ..

للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ وهو الذي يحي ويميت وله اختلاف الليل والنهار أفلا تعقلون ﴾ (٢) إذن فالنص القرآني جمع في صورة واحدة بين نظر الذات في الآيات الكونية ونظر الذات إلى نفسها ، وهي تتأمل الأدلة والبراهين . وتستقل الذات العارفة عن الموضوع المعروف في النص القرآني (وهذا يعني أن حصول العلم إنما له علاقة بتوجه النفس أو الإرادة نحو الإفادة من الحق ، وبالدليل الذي هو علاقة أو أثر دال على الحق . وبمنة الله سبحانه وتعالى وفضله في أن يخلق العلم في النفس عقيب النظر في الدليل ، فقد ينصب الدليل ولا تحصل المعرفة ، ولذلك يقول الله سبحانه وتعالى : ﴿ وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله ومايشعركم أنها إذا جاءت لايؤمنون . ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيئ قبلا ماكانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون ﴾ (٣) ...(٤) نستخلص مما سبق أن الدليل الوارد في النص القرآني يعد منه من الله سبحانه وتعالى وفضلا تفضل به على من كانت فطرته صافية وسليمة ، وتلك الفطرة كانت سببا في تحصيل المعرفة الناتجة عن الدليل ، وعلى ذلك لا يعني الدليل القرآني التزام المخاطب به التزاما آليا ، بحيث يحصل الإنسان على المعرفة اللازمة بنظام السببية أو الحتمية.

---

(١) سورة الذاريات ، الآية : ٢٠-٢١ .
(٢) سورة المؤمنون ، الآية : ٨٠ .
(٣) سورة الأنعام ، الآية : ١٠٩ – ١١١ .
(٤) الدكتور/ راجح عبد الحميد : نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ص٤٢٦ .

وعلى كل فإن إقامة الدليل في المنهج القرآني يعد حجة علـى الخصـم ، لقوله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ (٢) . والآيات القرآنية في مجموعها الكلي ، الواردة في صورة برهانية ترمي إلى إثبات أعلى معرفة للإنسانية ، وهي الوصول إلى الايمان بالله سبحانه وتعالى عن طريق الفطرة من خلال تعامل القرآن الكريم – في مسألة المعرفة مع القلب والفؤاد التابع لهدى الفطرة الصافية التي خلقت بمنطقها واستعدادها لقبول الحق ركيزة أساسية ، ومنطلقا أوليا لحصول المعرفة ، ومن ثم عن طريق المعرفة الحسيه والعقلية ولذا فقد قال سبحانه وتعالى:﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً ﴾(٤) وخير الأدلة التي تستجيب لها الفطرة الصافية كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، حيث إن القرآن الكريم – والسنة – منهج إلهي موجه في صورته الكلية الى فطرة الانسان المخلوق لله سبحانه وتعالى وهذا ما استنتجه ابن تيمية وقال فيه : (وأما النظر المفيد للعلم : فهو ما كان في دليل هاد . والدليل الهادي – على العموم والاطلاق – هو كتاب الله وسنة نبيه. فان الذي جاءت به الشريعة من نوعي النظر : هو مايفيد وينفع ويحصل الهدى ، وهو بذكر الله وما نزل من الحق ، فاذا أراد النظر والاعتبار في الأدلة المطلقة من غير تعين مطلوب فذلك النظر في كتاب الله وتدبره) (٥)

---

(١) سورة الاسراء ، الآية : ١٥ .
(٢) سورة النساء ، الآية : ١٦٥ .
(٣) سورة النجم ، الآية : ١١ .
(٤) سورة الاسراء ، الآية : ٣٦ .
(٥) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص٣٣ .

ومن الآيات القرآنية التي استشهد (١) بها ابن تيمية لاثبات المعرفة الانسانية القائمة على الفطرة السليمة ، قوله تعالى : ﴿ قد جاءكم من ا لله نور وكتاب مبين يهدي به ا لله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم ﴾ (٢) ، وقوله تعالى: ﴿ وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا . وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم . صراط ا لله الذي له ما في السموات وما في الأرض ألا إلى ا لله تصير الأمور ﴾ (٣) .

اثبات المعرفة الخارجية في القرآن الكريم :

طرح القرآن الكريم مسألة إثبات المعرفة الخارجية – أعني امكان المعرفة – كقضية مسلمة ، وذلك عندما نظر الى مسألة الاثبات الخارجي ، وادراك الذات لها على أنها مسألة واحدة ، وأن الادراك – أو عدم الادراك – للعالم الخارجي نابع عن الذات المدركة لما هي مدركة وهذا من قبيل ادراك الواقع والتسليم به ، ومن ثم يعد الواقع الخارجي أثرا للذات الخالقة .ومما يكمل اثبات الواقع الخارجي ادراك الشخص لهذا العالم ، ومن خلال هذا الادراك البديهي يتعامل المدرك معه على أنه شئ بديهي لا يحتاج الى اثبات ، بل الذي يثبته هو تعامله معه من خلال فكره وسلوكه العملي . والقرآن الكريم في هذا يتميز عن الفلسفة المثالية التي تجعل اثبات العالم الخارجي واقعا، كما

(١) انظر : المصدر السابق ، ص٣٣ وما بعدها .
(٢) سورة المائدة ، الآية ١٥،١٦ .
(٣) سورة الشورى ، الآية : ٥٢ – ٥٣ .

يتميز عن النظرة الواقعية التي تجعل الواقع الخارجي أساسا للادراك ، وعلى الأخص الواقعية المادية التي تجعل الفكر انعكاسا للوجود المادي ، وادراك العالم الخارجي في نظر القرآن الكريم يخدم اثبات وجود الله سبحانه وتعالى وأنه خالق هذا العالم ، ومنظمه ، ومدبره ، وحافظه . وبهذا يكون القرآن الكريم قد نظر الى امكانية المعرفة على أنها أثر من آثار الذات الخالقة وصفة للإنسان ، بمعنى أن امكانية المعرفة ربانية ومسلمة واقعية .

مفهوم المعرفة ومصدرها في القرآن الكريم :

وردت كلمة المعرفة ومشتقاتها في القرآن الكريم في مواضع متعددة ، وهي في مجموعها الكلي تدل على أنها مكتسبة بدليل حسي أو عقلي أو فطري أو عن طريق الوحي . ونتوصل إليها بارادتنا في صورة ادراكات ومفاهيم حتى تصبح أحكاما ، ومدركات ، وبديهيات ، وتصورات ، وتصديقات . وعلى هذا وردت كلمة المعرفة لتوقفنا على أمر معنوي ، وهو العلم ، ولكن لفظ العلم في القرآن الكريم ورد في أكثر من ثمانمائة وخمسين موضعا : دل فيما يقرب من أربعمائة موضع منها على العلم الانساني ، وفي باقيها على علم الله عز وجل ، بينما اقتصر لفظ المعرفة في القرآن الكريم على العلم الانساني فحسب ، ولم يرد على الاطلاق للدلالة على علم الله عز وجل .

وإذ يدور البحث على دراسة أصل المعرفة في النص القرآني يلاحظ من خلال الآيات القرآنية تنوع هذا الأصل ، وأن منه ما يرجع إلى أوائل الحس وبداهة العقل ، وكل هذا بعامل القدرة والاستعداد النظري الموجود في الشخص العارف . وبالتالي فإن المعرفة الفطرية أو المكتسبة لابد أن ترجع الى المعلومات السابقة . ولا مانع من أن يكون ذلك كله قد حصل لآدم (عليه السلام) ثم نالت ذريته من ذلك كله . هذا ، وتأتي مصادر المعرفة في القرآن الكريم على النحو التالي :-

(١) الحواس :

بالحواس الخمس – نحصل على المعرفة المتصلة بعالم الشهادة . ومن الآيات القرآنية الدالة على أن المعرفة الإنسانية مكتسبة بالحس ، قوله تعالى:

﴿ ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿فدخلوا عليه فعرفهم وهم له منكرون ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾ (٥)، وقوله تعالى : ﴿ ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ماتشكرون ﴾ (٦) . ومن هنا تعد المعرفة الحسية معرفة متصلة بالمحسوسات المادية الواقعية ، لكن هذه المعرفة في تأكيدها لدور الحواس في اثبات خارجية العالم الحسي وواقعيته ، لا تستقل بها وحدها، (ليس في الاحساس حكم وانما الحكم للعقل وان كان العقل لا يستطيع أن يحكم بشئ في عالم المحسوسات دون أن تقدم له الحواس مادة المعرفة أو صورة عن هذه الأشياء في الواقع) (٧) . اذن فالمعرفة الحسية والعقلية تأخذان كوحدة في الوصول الى المعرفة الحسية . وهذا ما أكد عليه النص القرآني في كثير من آياته ، وعلى سبيل المثال لا الحصر ، قوله تعالى :

---

(١) سورة محمد ، الآية : ٣٠ .
(٢) سورة يوسف ، الآية : ٥٨ .
(٣) سورة الأعراف ، الآية : ١٧٩ .
(٤) سورة النحل ، الآية : ٧٨ .
(٥) سورة الإسراء ، الآية : ٣٦ .
(٦) سورة السجدة ، الآية : ٩ .
(٧) انظر : الدكتور/ راجح عبد الحميد ، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، ص ٥٤١ .

﴿ وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ماكنا في أصحاب السعير ﴾ (١) ، وقوله تعالى ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿ أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ﴾ (٤) . ومن خصائص المعرفة الحسية أنها توصلنا الى معرفة ظواهر الأشياء ، وقوانينها دون أن تطلعنا على حقائقها ، وكنهها ، وهذا هو في حد ذاته ما أراده منا النص القرآني ، وذلك لكي لا يشغل الانسان فكره بأشياء لا طائل تحتها ، لأن للعقل الانساني حدود لابد أن يقف عندها . ومن هنا نلاحظ أن الأشياء المعرفة في النص القرآني تحمل صفاتها دون كنهها ، وأن الصفة تكون واضحة للعقول المدركة . أما المدارس الفلسفية فقد شغلت نفسها بالبحث عن ماهية الشئ المعرف ، وهل الشئ المعروف من جنس الذات العارفة أم من جنس الوجود الخارجي ؟ واتضح فيما سبق من البحث أن هذه المدارس تضاربت وجهات نظرها بالنسبة لهذا الموضوع . ومن هذا المنطلق ركز النص القرآني على الأخذ بما هو في استطاعة العقل من الادراك ، وذلك عندما قرر أن ماهية الأشياء ، وحقائقها ، وكنهها لا يعلمها الا الله سبحانه وتعالى . وبهذه المعرفة القرآنية - القائمة على معرفة الخصائص دون الحقائق المنطلقة من المعرفة الإيمانية كركيزة أساسية لبناء المعارف والعلوم المختلفة - نصل إلى أن من منهج القرآن الكريم تثبيت الإنسان على

---

(١) سورة الملك ، الآية : ١٠ .
(٢) سورة الحج ، الآية : ٤٦ .
(٣) سورة يونس ، الآية : ٤٢ .
(٤) سورة الفرقان ، الآية : ٤٤ .

الحق في معارفه وعلومه الخاصة بالأمور الدنيوية والأخروية ، وهذا ما أكده ابن تيميــة ، بقوله : (ولقد كـان من أصـول الايمـان : أن يثبت اللـه العبد بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ، كما قال تعالى : ﴿ ألم تر كيف ضرب ا لله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها . ويضرب ا لله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون . ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار . يثبت ا لله الذين أمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة . ويضل ا لله الظالمين ويفعل ا لله مايشاء ﴾ (١) فضرب الله سبحانه وتعالى المثلين بتلكما الشجرتين ليبين ويوضح المفاهيم في المعرفة الانسانية الخارجة في هيئة القول والكلمة . لأن الكلمة أصل العقيدة ، فالاعتقاد – هو الكلمة التي يعتقدها المرء ، وأطيب الكلام والعقائد كلمة التوحيد ، واعتقاد أن لا إله إلا الله. وأخبث الكلام والعقائد ، كلمة الشرك ، وهي اتخاذ اله مع اللـه، ومن ثم فهي باطلة لا حقيقة لها ، ولهذا قال سبحانه ﴿ مالها من قرار ﴾ ولهذا كان قائل وفاعل هذه الكلمات والعقائد الخبيثة لا يزداد الا ضلالا وبعدا عن الحق وعلما ببطلانها ، كما قال تعالى : ﴿ والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمأن ماء ، حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد ا لله عنده فوفاه حسابه . وا لله سريع الحساب أو كظلمات في بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض . إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل ا لله له نورا فما له من نور ﴾ (٢)

(١) سورة إبراهيم ، الآية : ٢٤ – ٢٧ .
(٢) سورة النور ، الآية : ٣٩ – ٤٠ .

هذا ما أكده المنهج القرآني بالنسبة للمعرفة الحسية والعقلية ، وهي المعرفة المتعلقة بخصائص الأشياء دون كنهها وجواهرها ، وما هذا الا من أجل تقييم دور التجربة وكذلك البحث العلمي القائم والهادف الى حسن التوجيه ، والرحمة الربانية بالعباد . وأصحاب المنهج الحديث أخذوا بهذا المبدأ ، أو توصلوا اليه بعقولهم العلمية ، وبالتالي نلاحظ (أن هذه الأبحاث الحديثة التي واكبت ذلك التطور العلمي الجديد قد ابتعدت عن المحاولات القديمة التي استهدفت معرفة جواهر الأشياء ، وعللها الأولى متجهة الى دراسة الكيفية التي تسلك بها الموجودات ، والتوصل الى صياغة القوانين التي تشرح سلوك الظواهر والأشياء ، والتنبؤ بالحوادث الممكنة الوقوع في المستقبل) (١) هذا ما أكده النص القرآني في معرفة خصائص الأشياء ، أما الفلاسفة القدامى فقد وقفوا على العكس من هذا ، بينما المحدثون تمسكوا بما نادى به القرآن الكريم في المعرفة ، والذي قام بهذه المقارنة بين المدرستين الفلسفيتين - كارل بوير- ، وذلك عندما ميز بين منهجي الدراسة قديما وحديثا ، حيث لقب المدرسة التي أسسها أرسطو في المعرفة (بالماهوية المنهجية) حيث ذهب أرسطو وأتباعه الى أن البحث العلمي ينبغي أن ينفذ الى ماهيات الأشياء لكي يفسرها ، ومال هؤلاء الى وضع المسائل العلمية في صيغ كهذه : ما هي المادة؟ ، ماهي القوة ؟ واعتقدوا بأن الاجابة على مثل هذه الأسئلة اجابة تنفذ الى المعاني الحقيقية وأنها شرط ضروري للبحث العلمي ان لم تكن من مهمته الرئيسية وهذه المدرسة المنهجية يقابلها المدرسة الاسمية المنهجية (وهي على العكس من المدرسة الأولى تضع مسائلها في صيغ كهذه : كيف نسلك

---

(١) الدكتور/ مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية ، ص١٩ .

هذه القطعة من المادة ؟ أو كيف تتحرك في جوار أجسام أخرى ؟ ، فهم يعتبرون أن مهمة العلم قاصر على وصف كيفية سلوك الأشياء) (١) . وهذا المنهج الجديد فى العلم المسمى - بالاسمية المنهجية - الذي توصل اليه فلاسفة الغرب هو الذى سبق للسلف استخلاصة من النص القرآنى ، وبالتالى استفاد منه المتكلمون الذين استوعبوا المنهج القرآنى ، وذلك عندما إنصرفوا فى أبحاثهم العلمية الى دراسة الخصائص المميزة للأشياء المدروسة ، وأن هذه المعرفة الحاصلة لهم عن الأشياء ما هي إلا صفة للانسان ، أو اعتقاد بوجود شئ . وذلك عندما تسكن اليه النفس العالمة بـه ، وعلى سبيل المثال يرى أن العلم عند - عبد الجبار - ، هو ما تسكن اليه نفس العالم ، ويطمئن اليه المرء ويعتقده من خلال النظر ، وأن النظر كالاعتقاد ، في أنه يجب أن يتعلق بغيره ،.وفي أنه يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها ، وان كان يخالف الاعتقاد في أنه يتعلق بكون الشئ على صفة ، والنظر لايتعلق بصفة واحدة ، بل يتعلق بهل هو على صفة ، أو على ضدها ، أو ليس هو عليها ؟ (٢) ومن ثم شرع - القاضي عبدالجبار - في تعريف العلم ، بقوله : (اعلم أن العلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم الى ما تناوله) (٣) .

اذن فمنهج البحث القرآني في المعرفة قائم على معرفة الخصائص دون الكنه والماهية ، وأكد هذا المنهج من خلال المعرفة الايمانية المتصلة باثبات وجود الله سبحانه وتعالى التي هي أعلى أنواع المعرفة ، وذلك عندما حث عقولنا وأحسيسنا ، ووجداننا على الايمان به بعد اثبات وجوده من خلال آثاره وقدرته دون أن يطلب منا أن نقف على حقيقته وكنهه ، وأكتفي بقوله تعالى :

---

(١) المصدر السابق .
(٢) القاضي عبد الجبار/ المغني ، جـ١٢ ، ص٩ .
(٣) المصدر السابق ، جـ١٢ ، ص١٣ .

﴿ ليس كمثله شيئ وهو السميع البصير ﴾ (١) كذلك من خصائص المعرفة الحسية القرآنية – أنها معرفة محكوم عليها بالتغير من قبل الشخص المدرك نفسه ، ومن قبل الظروف المحيطة بالشيئ المدرك ، والعوامل التي تتحكم في التجربة . وكل هذه العوامل الداخلة في المعرفة الحسية تدعو الى ضرورة ارتباط الادراك الحسي بالعقل الذي يضبط ظروف التجربة ، ويقوم بعملية الاستنباط والاستنتاج .

وكذلك من خصائص المعرفة الحسية في النص القرآني – أنها معرفة تبدأ بجزئيات اولية ، أي أنها معرفة منطلقة من الجزئيات ، والأفراد الموجودة في عالم الشهادة ، وقد جعل الله التعرف بالحواس على ما في هذا الكون دليلا على وجوده ، ووحدانيته ، كما في قوله سبحانه وتعالى : ﴿ هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون . ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب . ومن كل الثمرات إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون . وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون . وما ذرأ لكم في الأرض مختلفا ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون . وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون . وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون . وعلامات وبالنجم هم يهتدون . أفمن يخلق كمن لايخلق أفلا تذكرون ﴾ (٢) ، وقوله تعالى :

---

(١) سورة الشورى ، الآية : ١١ .

(٢) سورة النحل ، الآية : ١٠ – ١٧ .

﴿ ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى وأن الله بما تعملون خبير ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ إن في السموات والأرض لآيات للمؤمنين . وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون . واختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب . ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد . والنخل باسقات لها طلع نضيد ﴾ (٣) وعلى ذلك فالمعرفة الحسية جزئية وترتكز على الأفراد لا على الجنس ، ومن ثم يقوم العقل بعملية اقتباس واستنتاج الكل من الجزء ، عن طريق الجنس المندرج تحته الأفراد ، كما نلاحظ أن المعرفة الحسية معرفة محدودة في مجال معين ، ومحدودة بالزمان والمكان الواقعة فيه.

وبناء على هذه الخصائص المتعلقة بالمعرفة الحسية يصل البحث إلى نتيجة مفادها: ان المعرفة الحسية تعد إحدى مقدمات الدليل العقلي لأننا ننطلق في معارفنا من الحسيات ، وماهو مقدمة لمعارفنا فهو بديهي. وعلى هذا تكون معارفنا يقينية لأنها انطلقت وبدأت من البديهيات والمسلمات . (وعلى ذلك

---

(١) سورة لقمان ، الآية : ٢٩ .
(٢) سورة الجاثية ، الآية : ٣ – ٥ .
(٣) سورة ق ، الآية : ٦ – ١٠ .

فاننا اذا كنا بصدد تقييم سليم للمعرفة الحسية فانه يمكن القول : إننا مع اعترافنا بعجز الحواس ومحدوديتها وعيوبها ، وفرديتها الا أنها تقوم بدور في المعرفة مع العقل ، فهي أبواب المعرفة العقلية المنفتحة الى عالم الشهادة ، والتي لولاها لما استطاع العقل أن يقوم حكما على هذا العالم المحسوس ، ولكنها مع ذلك ليست مصدرا وحيدا للمعرفة كما أنها ليست مصدرا مستقلا) (١).

(٢) العقل :

العقل في القرآن الكريم يعد مصدرا من مصادر المعرفة ، ومن حيث الترتيب يعد المصدر الثاني . والقرآن الكريم نظر الى العقل نظرة مخالفة لنظرة الفلاسفة (٢) ، فالقرآن لا يجعل (العقل جوهرا ولا مادة بل يجعله عرضا أو صفة مميزة للانسان . ذلك أن الادراك وظيفة الروح سواء أكان الإدراك عقليا أم حسيا ، ولا يمكن حصر الادراك بصورة دقيقة في جزء معين دون غيره في الانسان ، لأنه مخلوق من مادة وروح ، وتعمل كينونة الانسان بشكل متكامل ، ومتناسق ويسر لا يعلمه إلا الله سبحانه) (٣) .

---

(١) الدكتور/ راجح عبدالحميد : نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ص٥٤٥ .

(٢) الفلاسفة نظروا الى العقل على أنه جزء من النفس قال أرسطو في العقل (أما فيما يسمى العقل فليس هناك شئ بديهي بشأنه ، ومع ذلك فانه يبدو أن يكون ذلك نوعا جديدا من النفس مختلفا جدا) ومن هنا تعددت وجهات النظر في المذاهب الفلسفية بشأن العقل :-

أ - فالمذهب الحسي نظر الى العقل على أنه مادة .

ب- أما المذهب العقلي فانه نظر الى العقل على أنه جوهر مثالي بسيط غير مركب ، ولا يقبل التجزئة ، وهو أبدي لا يفنى .

انظر نخبة من العلماء الأكاديميين السوفيتيين ، الموسوعة الفلسفية أشراف روزنتال، وب . يودين ، ص٣١٨ وما بعدها .

(٣) الدكتور/ راجح عبدالحميد : نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ص٥٥١ .

وعلى هذا فالقرآن لم يتحدث – ولافي كلمة واحدة – عن العقل بصيغة العقل ، وإنما ذكر الوظيفة والعملية التي يقوم بها . وإن آيات العقل في القرآن الكريم وردت على هيئة ألفاظ ومشتقات ومترادفات في آيات وعددها تسع وأربعون آية (١) . ومادة العقل التي وردت في القرآن الكريم ترجع إلى المشتقات ، وأكثر هذه المادة يدور بصيغة الفعل المضارع على سبيل الاستفهام ، وكل آية من هذه الآيات التي تنتهي بهذه الصيغة الفعلية تطرح قضية فكرية معينة .

وإذا أتينا إلى مسألة العلاقة القائمة بين العقل والحواس إذ أنهما مشمولان بطبيعة الإنسان المزدوجة : المادية ، والروحية ، المخلوقة لله سبحانه وتعالى ، التي تحيا بقدرة الله ، وتؤدي دورها المعرفي بما آتاها من استعدادات وطاقات . والعلاقة بين العقل والحواس في القرآن الكريم تقوم على :

أ- عدم الاقتصار على أي منهما بعينه وعدم تفسير الآخر به ، فلا الحس عقلا ، ولا العقل حسا ، وانما كلاهما مخلوق لله في طبيعة الانسان المخلوق لله سبحانه (٢) بمعنى أن كليهما يؤخذان في العملية المعرفية على أنهما ذواتا طبيعة ازدواجية وحدوية ، ومن هنا يجتمع عملهما معا.

---

(١) انظر : محمد فؤاد عبدالباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، ص ٤٦٨-٤٦٩ ، طبعة : دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د.ت .

(٢) الدكتور/ راجح عبدالحميد : نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، ص٥٥٨ .

وهذا ماأكده النص القرآني في آيات كثيرة ، منها قوله تعالـــى : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كـان عنه مسئولا ﴾ (١) ، وقولـه تعـالى : ﴿ والله أخرجكـم مـن بطـون أمهـاتكم لا تعلمـون شيئا وجعـل لكـم السـمع والأبصـار والأفئـدة لعلكم تشكرون ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ ولقد تركنا منها آيـة بينـة لقوم يعقلون ﴾ (٣) .

ب- اتحاد العقل و الحواس معا فـي مجـال المحسوسـات فحسـب ، وان كـان العقل ينفرد بقوانينه في معرفة مـا وراء عـالم الشـهادة ، وهـذا يعنـي أن الحس قائم على العقـل فـي عملـه المعرفـي ،ومـن ثـم يتـدرج العقـل فـي أبحاثه في عالم الغيـب ، وذلـك بعـد أن يكـون قـد كـون لـه أرضيـة مـن المبادئ والتجارب الحسية التي تعد كمبـادئ يقينيـة فـي أبحاثـه الغيبيـة . على أن الفلسفة ، وان اعترفت بالعلاقة بين الحـس والعقـل معـا إلا أنهـا حصرت دور العقل النظري في الظواهـر الحسية . بينمـا جعـل القـرآن الكريم لهذا العقـل قـدرة الاسـتدلال علـى وجـود عـالم الغيـب مـن خـلال قوانينه في عـالم الشـهادة سـواء بـالنظر الـى المحسوسـات وتحويـل هـذا الادراك الحسـي الـى ادراك عقلـي - حسـي عقلـي معـا - أم باسـتدلاله بالقوانين العقلية التي ليس منشؤها الحس ، أو لا تتعامل مع الحس وانمـا بالاستنتاج أو الفكر . بناء على هذا فان للعقل فـي القـرآن الكريـم أهميـة كبرى في المعرفة الانسانية فما هو الادراك العقلي هذا ؟ وما دوره فـي

(١) سورة الاسراء ، الآية : ٣٦ .
(٢) سورة النحل ، الآية : ٧٨ .
(٣) سورة العنكبوت ، الآية : ٣٥ .

تحصيل المعرفــة ؟ ومن أي منطلق ينطلق في معارفه هذه ؟ يحـاول البحث في السطور التالية الاجابة على هذه التساؤلات .

المبادئ اليقينية للاستدلالات البرهانية في النص القرآني :

اذا أتينا الى المبادئ الأولية التـي تعـد بمثابـة اليقين لبنـاء المعرفـة مـن خلال النص القرآني نجدها ترتكز على المبـادئ الحسية الأوليـة التي تكونـت لدى المتأمل من خلال أدواته الحسية المكتسبة ، الى جانب العقل ، وعلى هـذا فهذه المبادئ مكتسبة وليست أصيلة ولا موروثة وهذا ما أكده النص القرآني ، في قوله تعـالى : ﴿ والله أخرجكـم مـن بطـون أمهـاتكم لاتعلمـون شيئاً وجعل لكم السـمع والأبصـار والأفئـدة لعلكـم تشـكرون ﴾ (١) ، وقولـه تعالى : ﴿ وعلمتم مالم تعلموا أنتم ولا أباؤكم ﴾ (٢) . وكذلك من المبادئ الأولية – تلك المعلومات الاسمية المنصبـة علـى الأشياء العينيـة والمجـردة ، وهـي تعـد معلومـات ربانيـة تلقينيـة غنيـة عـن الأدلـة والنظريات ، ومـن ثـم أصبحت متوارثة بالنقل والاكتساب بين بني آدم ، والنـص القرآنـي ملـئ بهذه المعلومات الربانية التلقينية مثل قوله تعالى ﴿ علم الإنسان مالم يعلم ﴾(٣)، وقوله تعالى : ﴿ ذلكما مما علمني ربي ﴾ (٤) ، وقوله تعالى: ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتـم صادقين ﴾ (٥)، وقوله تعالى : ﴿ وأنزل الله عليك الكتاب والحكمـــــة

---

(١) سورة النحل ، الآية : ٧٨ .
(٢) سورة الأنعام ، الآية : ٩١ .
(٣) سورة العلق ، الآية : ٥ .
(٤) سورة يوسف ، الآية : ٣٧ .
(٥) سورة البقرة ، الآية : ٣١ .

وعلمك ما لم تكن تعلم ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ وإنه لذو علم لما علمناه ولكن أكثر الناس لايعلمون ﴾ (٢) .

وقوله تعالى : ﴿ ولنعلمه من تأويل الأحاديث ﴾ (٣) . كذلك من المبادئ الأساسية للاستدلالات البرهانية – المبادئ العقلية المجردة عن المادة وتستخدم عن طريق الاستدلال ، والتفكير العقلي ، وهي تكون مجردة فقط اثناء العملية الاستدلالية ، مع العلم بأنها قد تكونت من البداية عن طريق الحس والعقل معا ، ولكنها بلغت مرتبة العقلية ، اثناء العملية الاستدلالية – بعد أن تجردت من الحس ، وما هذا التجرد الا لأن صفة العقل هو التجريد ، وهذا الموقف على عكس المذاهب الفلسفية من تجريبية (٤) وعقلية .

إذن فالنص القرآني في استدلالاته قائم على المبادئ الأولية وتعد بمثابة المنطلق الذي ينطلق منه في استدلالاته ، وهي تتلخص فيما يلي :–

١– المبادئ الأولية الآتية عن طريق المعلومات الربانية في صور اسمية منصبة على الاشياء العينية والمجردة في هيئة تلقين دون الاعتماد فيه على أدلة حسية أو عقلية ، وبالتالي تعارف عليها الإنسان .

---

(١) سورة النساء ، الآية : ١١٣ .
(٢) سورة يوسف ، الآية : ٦٨ .
(٣) سورة يوسف ، الآية : ٢١ .
(٤) وذلك عندما أنكر المذهب التجريبي المعلومات السابقة واعتبر العقل في حالة حصوله على المعلومات الأولية صفحة بيضاء ، ومن ثم تنعكس عليه الانطباعات، والمعلومات الحسية .

٢- مبادئ أولية حسية تكونت لدي المتأمل والباحث من خلال أدواته الحسية إلى جانب العقل . وهذا يؤكد أن المبادئ الأولية لابد أن تكون جزئية وصادقة .

٣- مبادئ عقلية مجردة ، ولكنها في مبدئها انطلقت بداية من الحس ، وتجردت اثناء العملية الاستدلالية الغيبية ، وفي هذه المرتبة وصلت الى التجرد . ومما يؤكد وجود وأهمية هذه المبادئ الأولية في النص القرآني عدة نقاط هي :

(١) العلم والاســــلام :

يتضح مما سبق أن القرآن الكريم في يقينياته قد ركز على ضرورة الانطلاق من المبادئ الأولية الضرورية ، وذلك لمكانة العلم في الدين الاسلامي ، فهو يعد فريضة على كل مسلم ، وما هذا الا من أجل رقي الانسان في ظل الدين الحنيف ، قال سبحانه وتعالى في الحث على العلم : ﴿ يرفع ا لله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون إنما يتذكر أولو الألباب ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ شهد ا لله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ وفوق كل ذي علم عليم ﴾ (٤) ، ومن بعد حثه على فريضة

---

(١) سورة المجادلة ، الآية : ١١ .
(٢) سورة الزمر ، الآية : ٩ .
(٣) سورة آل عمران ، الآية : ١٨ .
(٤) سورة يوسف ، الآية : ٧٦ .

العلم والأخذ به تجد الآيات القرآنية التي تحث على النظر والبحث والتأمل إذ هذه تعد بدايات وأساسيات للعلم ، مثل قوله تعالى : ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ﴾ (١)، وقوله تعالى: ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها، فإنها لاتعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾(٢) وبهذا الحث على طلب العلم وفرضيته يتضح للبحث أن البراهين القرآنية لا بد أن تكون قد انطلقت في استدلالاتها من مبادئ أولية ضرورية .

(٢) الدين الاسلامي دين الحجة والبرهان :

من المسلم به ان العلم لا يقول عن شيئ إنه حق وصدق الا اذا أقام عليه البرهان اليقيني القاطع ، فإذا أتيت الى النص القرآني تجده كذلك ، وذلك عندما ناشد الانسان بأنه لا يقبل شيئا على أنه حق إلا إذا أقام عليه البرهان ، وفي هذا الصدد يقول سبحانه وتعالى : ﴿ يأأيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ ولقد همت به وهم بها لولا أن رأي برهان ربه ﴾ (٤) ، ويقول تعالى : ﴿ ومن يدع مع الله إلها آخر

---

(١) سورة العنكبوت ، الآية : ٢٠ .
(٢) سورة الحج ، الآية : ٤٦ .
(٣) سورة النساء ، الآية : ١٧٤ .
(٤) سورة يوسف ، الآية : ٢٤ .

لابرهان له به فإنما حسابه عند ربه ﴾(١) ويقول تعالى : ﴿ تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ (٢) ، وبهذه الآيات يكون القرآن الكريم قد أكد أهمية البرهان سواء فيما يتعلق بعالم الشهادة أم فيما يتعلق بعالم الغيب ، وعلى هذا لا بد أن يكون الدين الاسلامي في براهينه الاستدلالية قد انطلق من قاعدة المبادئ الأولية .

(٣) الدين الاسلامي قائم على اليقين لا على الظن :

لانجد في القرآن الكريم نصا يجعل ماليس بيقين يقينا أو أن ينزل الظن منزلة اليقين ، فهو يقيس مقدار اقتراب القضية من الحق بمقدار متانة الحجة التي تشهد لها ، فإن كانت الحجة قاطعة فالقضية حق ، وان كانت غير قاطعة فالقضية (٣) ظن . وهذا التقرير يتفق مع روح تعاليم النص القرآني ، الذي يأمر بالبعد عن الظنون والأوهام والأهواء سواء فيما يتعلق بعالم الشهادة أو عالم الغيب ، ويعلل ذلك بأنه السبب في تضليل العباد وفساد أمور دينهم ودنياهم وآخرتهم ، وقال سبحانه وتعالى فيهم : ﴿ يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية ﴾(٤) ، وقال تعالى : ﴿ مالهم به من علم الا اتباع الظن وماقتلوه يقينا ﴾ (٥) ، وقال تعالى : ﴿ وما

(١) سورة المؤمنون ، الآية ١١٧ .
(٢) سورة البقرة ، الآية : ١١١ .
(٣) دكتور : عفيف عبدالفتاح طبارة : روح الدين الاسلامي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة العشرون ، سنة ١٩٨٠ ، ص ٢٦٩ .
(٤) سورة آل عمران ، الآية : ١٥٤ .
(٥) سورة النساء ، الآية : ١٥٧ .

يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغني من الحق شيئا ﴾ (١) ، وقال تعالى : ﴿ إن يتبعون إلا الظن وما تهوي الأنفس ﴾ (٢) وعلى هذا فالحكمة القرآنية – بنص الآيات التي أوردناها – أساسها العلم الثابت القائم على الحق ، لا الظن والفكر المجرد كما هو شأن الفلسفات اليونانية وغيرها ، غير أن الفلسفة الوضعية قد طالبت في أبحاثها بمطلب القرآن الكريم في يقينياته التي أساسها الدليل المحسوس .

وإذا كان النص القرآني يطالب باليقين في كل ما يعتقده المرء فلابد أن يكون لديه المبادئ الأولية للوصول إلى هذا اليقين المنشود .

(٤) الدين الاسلامي يحارب التقليد :

من الركائز الأساسية للعملية الاستدلالية البرهانية في النص القرآني محاربة الدين الإسلامي للتقليد ، واتباع الهوى ، وما تهوي الأنفس ، وما هذا إلا لكي يؤكد مسئولية الإيمان القائم على الالتزام الفردي ، قال سبحانه وتعالى : ﴿ وإذا قيل لهم : اتبعوا ما أنزل الله قالوا : بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون﴾(٣) وقال تعالى-أيضا: ﴿بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون﴾ (٤) .

---

(١) سورة يونس ، الآية : ٣٦ .
(٢) سورة النجم ، الآية : ٢٣ .
(٣) سورة البقرة ، الآية : ١٧٠ .
(٤) سورة الزخرف ، الآية : ٢٢ .

فهذه النصوص القرآنية صريحة في أن التقليد بغير نظر وبحث واقتناع هو شأن الكفار والمعاندين بغير حجة وبرهان ، وما دام الأمر كذلك في النص القرآني فلا بد أن يكون هذا النص القرآني قد قرر المبادئ الأولية التي يجب الأخذ بها في العملية الاستدلالية البرهانية .

(٥) دعوة الدين الإسلامي إلى الأخذ بالأحسن :

اتضح للبحث فيما سبق أن النص القرآني قد حارب التقليد وذمه لما فيه من إبطال لعمل العقل ، ولقد نهى في الوقت نفسه عن التمسك بالرأي الواحد دون مناقشة المعارض ، وما هذا إلا بهدف التطرق الى المسألة الواحدة من عدة أوجه بهدف الوصول إلى الأحسن والأصلح ، وإذا كان الأمر كذلك في النص القرآني فهذا يعد دليلا على أن هناك مبادئ أولية لا بد من استخلاصها من النص القرآني والأخذ بها . ومبدأ الأخذ بالأحسن دعا إليه القرآن الكريم في نصوص عدة ، منها ، قوله تعالى : ﴿ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ إنا سمعنا قرآنا عجبا . يهدي إلى الرشد فآمنا به ﴾ (٣) ،

---

(١) سورة الزمر ، الآية : ١٨ .
(٢) سورة النساء ، الآية : ٤٦ .
(٣) سورة الجن ، الآية : ١ – ٢ .

وقوله تعالى : ﴿ وأنا لما سمعنا الهدى آمنا به ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ﴾ (٢) اذن فمن النقاط السابقة التي حرص الدين الاسلامي عليها نؤكد أن الدين الاسلامي من خلال النص القرآني قد انطلق من مبادئ أولية أساسية لبناء النظرية البرهانية . وهي المبادئ الحسية والعقلية والأسماء التعليمية ، بمعنى أن المعرفة جامعة بين الحواس والعقل معا ، وفي منزلة أخرى ينفصل العقل عن الحواس ، بحيث يصبح عقلا مجردا .

(٣) ومن مصادر المعرفة في النص القرآني الوحي :

ويعد – الوحي – مصدرا ثالثا للمعرفة في القرآن الكريم وقد تحدث القرآن الكريم عن الوحي وأثبته طريقا للمعرفة ، وفي هذا الصدد يقول سبحانه وتعالى : ﴿ والنجم إذا هوى . ماضل صاحبكم وما غوى . وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحي يوحى ﴾ (٣) ، ويقول تعالى : ﴿ وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه ﴾ (٤) ، ويقول تعالى : ﴿ قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه وويل للمشركين ﴾ (٥)،

---

(١) سورة الجن ، الآية : ١٣ .
(٢) سورة المائدة ، الآية : ٨٣ .
(٣) سورة النجم ، الآية : ١ – ٤ .
(٤) سورة الشورى ، الآية : ٧ .
(٥) سورة فصلت ، الآية : ٦ .

ويقول تعالى : ﴿ حم عسق . كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم ﴾(١) .

تعريف الوحي لغة وشرعا :

ورد لفظ الوحي في اللغة العربية ليدل على مجموعة من المعاني ، قال الزمخشري (٢) في الأساس : (أوحى إليه وأوحى بمعنى ، ووحيت اليه وأوحيت اذا كلمته بما تخفيه عن غيره ، وأوحى الله الى أنبيائه) وأوحى ربك إلى النحل) . وقال الراغب : (أصل الوحي الاشارة السريعة ، ولتضمن السرعة قيل: (أمر وحى) وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب ، وبإشارة ببعض الجوارح وبالكتابة وقد حمل على ذلك قوله تعالى عن زكريا عليه السلام : ﴿ فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا ﴾ (٣) أي أشار اليهم ولم يتكلم (٤) . وبهذا يكون الوحي الرباني قد روعى فيه المعنيان الأصليان لهذه المادة ، وهما : الخفاء والسرعة . وبناء على هذا فالقول الجامع في معنى الوحي اللغوي : (انه الاعلام الخفي السريع الخافي بمن يوجه اليه بحيث يخفى على غيره . ومنه الالهام الغريزي كالوحي الى النحل، والهام الخواطربما يلقبه الله في روح الانسان السليم الفطرة والطاهر الروح ، كالوحي إلى أم موسى ، ومنه ضده ، وهو وسوسة الشيطان . قال تعالى :

---

(١) سورة الشورى ، الآية : ١–٣ .
(٢) الزمخشري : أساس البلاغة ، ص٤٩٤ .
(٣) سورة مريم ، الآية : ١١ .
(٤) الشيخ/ محمد رشيد رضا : الوحي المحمدي ، ص٧ ، الناشر : الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، سنة ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م .

﴿ وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم ﴾ (١) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا . شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ﴾ (٢) .

وهكذا يكون القرآن الكريم من خلال آياته قد أثبت أن الوحي المحمدي طريق للمعرفة ، وأن هذه الطريقة قد اختص بها الملائكة ، والأنبياء ، والانسان العادي ، وبعض الكائنات الحية على سبيل الهداية الغريزية ، والتسخير . وفي وحيه للملائكة قال تعالى : ﴿ إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق وأضربوا منهم كل بنان ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿فأوحى إلى عبده ما أوحى ﴾ (٤) ، أي أوحى الى عبده جبريل – عليه السلام – ما أوحاه جبريل الى محمد – صلى الله عليه وسلم – . وفي وحي الله سبحانه وتعالى الى غير الأنبياء من الانس ، قال سبحانه وتعالى : ﴿واذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي ﴾ (٥) ، وقال تعالى : ﴿وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه ﴾ (٦) وكذلك مما أوحى الى بعض الحيوان كالإيحاء إلى النحل ، فهذا الوحي يكون إلهاما وهداية بالغريزة ،

---

(١) سورة الأنعام ، الآية : ١٢١ .
(٢) سورة الأنعام ، الآية : ١١٢ .
(٣) سورة الأنفال ، الآية : ١٢ .
(٤) سورة النجم ، الآية : ١٠ .
(٥) سورة المائدة ، الآية : ١١١ .
(٦) سورة القصص ، الآية : ٧ .

قال سبحانه وتعالى : ﴿ وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا﴾ (١) .

وكذلك أوحى الرب سبخانه وتعالى الى الجماد بأن ألقى فيه التسخير الى ما أراد له من وظيفة ، قال سبحانه وتعالى : ﴿ فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها ﴾ (٢) ، وقال تعالى : ﴿ بأن ربك أوحى لها ﴾ (٣) . وعلى هذا فالنصوص القرآنية تؤكد أن هناك طريقا للمعرفة ، هو طريق الوحي الآتي في صورة اعلام من الله سبحانه وتعالى، ولا يحصل عليه بالحس والعقل ، وانما يحصل عليه الانسان من الرب سبحانه وتعالى عن طريق الأنبياء ومن هنا سمي النبي نبيا لما فيه من معنى الابلاغ والاعلام.

مكانة الوحي في المعرفة :

من المسلمات الأساسية في حيثيات المعرفة الانسانية أن الانسان لا يستطيع أن يصل بأدواته الحسية والعقلية الى كل ما يرمي اليه ، وذلك لأن لكل معرفة حدا يقف عنده الانسان . فلا الحس ولا العقل يوصل الانسان الى معرفة رب العالمين من حيث صفاته وذاته ، وما هو الحد الذي يجب أن يقف عنده في تلك المعرفة كذلك لا الحس ولا العقل يوصلنا الى تشريعات رب العالمين ، وأيضا لا يتضح بالعقل ولا بالحس ما اختلف عليه الناس بعقولهم وشهواتهم وتنازعوا فيه ، فالوحي يفصل في تلك المخاصمات والمنازعات ،

---

(١) سورة النحل ، الآية : ٦٨ .
(٢) سورة فصلت ، الآية : ١٢ .
(٣) سورة الزلزلة ، الآية : ٥ .

وفي نفس الوقت لا نصل بالعقل ولا بالحس الى نبأ الدار الآخرة وما أعد الله فيها من الثواب والعقاب . ومن هنا فاننا في حاجة الى مصدر آخر لكي نعلم هذه الأمور التي تخفي على العقول والحس وذلك عن طريق النبوة ، ومصدرها الوحي الالهي ، وقد أتت هذه المعرفة رحمة للعباد لاسعاف الفطرة الانسانية ، تلك الفطرة التي خلقت من أجل أداء دورها الخلافي في الأرض ، القائم على العبادة التى خلقت من أجلها . وبهذا العجز عن بلوغ ما يرمي اليه الانسان من المعرفة يتبين للبحث مدى الحاجة الى مصدر آخر للمعرفة ، بحيث تكون تعليمية ارشادية . وهذه التعاليم الارشادية تأتي عن طريق الله سبحانه وتعالى عندما يختار عبدا من عباده ويختصه بابلاغه مراده بأن يوحى اليه ما يبلغه لقومه . وعلى هذا يكون مصدر هذه المعرفة ربانيا ، وطبيعتها - المعرفة - ربانية .

مجالات المعرفة النبوية :

اتضح للبحث فيما سبق أن للحس مجالا معينا لا يتجاوزه ولا يتعداه وهو مجال الماديات ، وللعقل مجال لا يتجاوزه ، وهو مجال المعاني المجردة عن المادة ، وأن كليهما - الحس والعقل - طريق لمعرفة ما يدور في عالم الشهادة والغيب ، وذلك من خلال عالم الشهادة . وأما مجال الوحي فهو عالم الغيب ، ولكن هل تقتصر المعرفة النبوية على طريق الوحي في مجال عالم الغيب فحسب ؟ وبمعنى آخر ما هو موقفها من عالم الشهادة ؟

(فالحقيقة هي أن عالم الشهادة وعالم الغيب مردهما الى الله سبحانه وتعالى ، وطريق معرفة هذين العالمين انما يرجع اليه سبحانه ، فهو الذي خلق كل شئ وعلم كل متعلم . والوحي هو الطريق المعصوم للمعرفة فهو

عالم الغيب ومتوجه الى عالم الشهادة ، وغايته أن يرد الانسان في الأرض كلها الى عبودية الله عز وجل ، وهو يزوده بما يلزمه معرفته ، والعمل به في عالم الشهادة ، وبما ينتظره من مصير في عالم غيب لا يشاهده . واذا كان الانسان بحسه وعقله والوحي أو النبوة عن طريق الوحي ، والكون كله شهوده وغيبه يرجع الى الله سبحانه وتعالى الذي أنزل على عبده الكتاب . فان مجال المعرفة التي ينزل بها هذا الوحي انما موضوعها ومجالها عالم الشهادة وعالم الغيب) (١) اذن فوسائل المعرفة وطرقها في القرآن الكريم منحصرة في الحواس والعقل والوحي ، ومجالها ، أي مجال المعرفة القرآنية، عالم الغيب والشهادة وبهذا القدر يكون البحث قد درس نظرية المعرفة الفلسفية والقرآنية بشئ من التوضيح والتبسيط ، وأبرز معالم كل منهما على حدة . ومن ثم يدخل البحث الى دراسة صيغة البرهان اليقيني في القرآن الكريم ، وماهذا الا لاكمال وجه نظرية المعرفة في القرآن الكريم .

---

(١) الدكتور/ راجح عبدالحميد : نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ص٤٦ .

البرهان اليقيني في القرآن الكريم :

من المقررات الأساسية فيما يتعلق بالبرهان أو الدليل اليقيني في القرآن الكريم – أن قيمته كامنة في اعطاء الاطمئنان وزيادة اليقين الايماني ، وبالتالي تزيد الموقن يقينا على يقينه ، وتزيل الشبهة . كذلك فان مسألة البرهان اليقيني مسألة موضوعية لها علاقة بالدليل أي أنها تدور مع الدليل وجودا وعدما ، لأن اليقين هو الأساس الذي قام عليه البرهان القرآني ، قال سبحانه وتعالى : ﴿ وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ﴾ (١) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحي الموتى . قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ﴾ (٢) . اذن فالدليل القرآني الخاص بمسائل العقيدة المتعلقة بالناحية الايمانية هدفه زيادة الاطمئنان . وبهذا نصل الى قاعدة شمولية لليقين في النص القرآني ، هي أن اليقين القرآني ذو طابع شمولي ، بمعنى أن المعرفة القرآنية الآتية عن طريق البرهان اليقيني – الذي استعمل فيه مقدمات يقينية – أتت في صورة مبادئ أولية لكافة الناس على اختلاف مراتبهم الثقافية ووسائلهم الادراكية وهي مخاطبة الفطرة الصافية . وعلى هذا فاليقين في القرآن الكريم لا يقتصر على اليقين الناشئ عن دليل برهاني مرتب ترتيبا منطقيا معينا ، ذلك لأن الانسان قد يحصل على اليقين بالتسليم والفطرة الصافية الواعية لما يجري في الكون، ولعل ممن لفت الأنظار الى فائدة الأخذ بالمنهج القرآني – المنطلق في يقينياته من القاعدة الشمولية المخاطبة للفطرة الانسانية – من أجل الوصوا الى رأس المعرفة الايمانية ابن تيمية (٣) حينما

---

(١) سورة الأنعام ، الآية : ٧٥ .
(٢) سورة البقرة ، الآية : ٢٦٠ .
(٣) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص٨ .

قال : (فكل من استقرى أحوال العالم وجد المسلمين أحد وأسد عقلا ، وأنهم ينالون في المرة اليسيرة من حقائق العلوم والأعمال أضعاف ماينالـه غيرهم في قرون أجيال ، وكذلك أهل السنة والحديث تجدهم كذلك مقنعين . وذلك لأن اعتقاد الحق الثابت يقوى الادراك ويصححه ، قال تعالى : ﴿ والذين اهتدوا زادهم هدى ﴾ (١) ، وقال تعالى : ﴿ ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشد تثبيتا . وإذا لآتيناهم من لدنا أجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما ﴾ (٢) . وعلى هذا فإن في القرآن الكريم صورا للاستدلال – وأقيسة معينة – وقد لفت ابن تيمية نظرنا إليها ، وذلك عندما قسم الاستدلال القرآني قسمين :

طريق الآيات – وقياس الأولى

طريق الآيات :

ان الآية هي العلامة ، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول ، ولا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول ، كما أن الشمس آية النهار، قال تعالى : ﴿ وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة ﴾ (٣) فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار .

وكذلك آيات نبوة محمد – صلى الله عليه وآله وسلم – ، نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه ، ولا يوجب أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره ، مثل

---

(١) سورة محمد ، الآية : ١٧ .
(٢) سورة النساء ، الآية : ٦٦ – ٦٨ .
(٣) سورة الاسراء ، الآية : ١٢ .

قوله تعالى : ﴿ ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين ﴾ (١) . هذه الآية القرآنية الدالة على النبوة فيها آيتان :

الأولى – نفس العلم باحياء الموتى يوجب العلم بنبوة النبي ، وهذه الآية ، أي العلامة توجب علما مخصصا بعينه ولا توجب أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره ، وهذه تعد خاصية معينة للنص القرآني في أدلته التي انفرد بها . والآية الأخرى الدالة على النبوة – هي نفس العلم الناتج عما أخبرهم به مما يأكلون وما يدخرون فهذا يوجب العلم بالنبوة .

وقوله تعالى : ﴿ ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن يروا كل آية لايؤمنوا بها حتى إذا جاءوك يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ ما أنت إلا بشر مثلنا فأت بآية إن كنت من الصادقين ﴾ (٣) . وكذلك نفس آيات الرب تعالى ، نفس العلم بها يوجب العلم بنفسه بوجود ذاته تعالى ، ولا يوجب علما كليا مشتركا بينه وبين غيره ، وقال تعالى :

---

(١) سورة آل عمران ، الآية : ٤٩ .
(٢) سورة الأنعام ، الآية : ٢٥ .
(٣) سورة الشعراء ، الآية : ١٥٤ .

﴿ وجعلنا إبن مريم وأمه آية وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين ﴾ (١)، وقال تعالى : ﴿ وقوم نوح لما كذبوا الرسل أغرقناهم وجعلناهم للناس آية وأعتدنا للظالمين عذابا أليما ﴾ (٢) ونفس العلم الذي هو غرق قوم نوح يوجب العلم بالرب سبحانه وتعالى . اذن فالآية التي هي العلامة والدليل تستلزم عين المدلول ، والعلم يكون بهذا مستلزما لهذا الموجب الدليل .

ونلاحظ أن النص القرآني في استدلاله بالآيات ينطلق من قاعدة (كل ما سوى الله من الممكنات فانه مستلزم لذات الرب تعالى ويمتنع وجوده بدون وجود ذات الرب تعالى وتقدس) (٣) ، بمعنى أن كل الممكنات تندرج في خلق الله سبحانه وتعالى ويستحيل وجودها بدون الرب سبحانه وتعالى وبالتالي تكون كل الممكنات والموجودات خاضعة لإرادة الرب سبحانه وتعالى كذلك فان طريق الآيات يستلزم أمرا جزئيا معينا .

أما الجزئيات الواقعة وان كانت مستلزمة أيضا لأمور كلية مشتركة بينها وبين غيرها فلأنه يلزم من وجودها وجود لوازمها ، وتلك الكليات المشتركة من لوازم المعين ، أعني بما يلزمه: ما يخصه من ذلك الكلي العام، والكلي المشترك يلزمه بشرط وجوده ، ووجود العالم الذي يتصور القدر المشترك ، وهو سبحانه يعلم الأمور على ما هي عليه ، فيعلم نفسه المقدسة بما يخصها ، ويعلم الكليات أنها كليات ، فيلزم من وجود الخاص وجود العام

---

(١) سورة المؤمنون ، الآية : ٥٠ .
(٢) سورة الفرقان ، الآية : ٣٧ .
(٣) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٥٢ .

المطلق ، أي حصة المعين من ذلك العام ، كما يلزم من وجود - هذا الانسان - وجود الانسان ، ومن وجود هذا الانسان وجود الانسانية والحيوانية القائمة به (١) . ومن ثم (يلزم من وجود المعين الوجود المطلق المطابق للمعين ، فاذا تحقق الوجود الواجب تحقق الوجود المطلق للمعين . واذا تحقق الفاعل لكل شئ تحقق الفاعل المطلق المطابق . واذا تحقق القديم الأزلي تحقق القديم المطلق المطابق ، وإذا تحقق الغنى عن كل شئ تحقق الغني المطلق المطابق ، واذا تحقق رب كل شئ تحقق الرب المطلق المطابق، كما ذكرنا أنه اذا تحقق - هذا الانسان - و - هذا الحيوان - تحقق الانسان المطلق المطابق والحيوان المطلق المطابق) (٢) . والملاحظ أن العقل في دليله هذا ينتقل من حكم كلي عام الى أحكام جزئية ، وأنه يستدل فيه بالمعين الجزئي على المعين الجزئي . وعلى هذا فليس هناك من كلي مطلق في الواقع ، انما هو كلي في الذهن دون الواقع . وهذا ما أكده ابن تيمية من أن هذا المطلق الملزوم عن وجود المعين ، لا يكون مطلقا الا في الأذهان دون الأعيان ، يقول : (لكن المطلق لايكون مطلقا الا في الأذهان دون الأعيان . والله تعالى هو الخالق للأمور الموجودة في الأعيان ، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان) (٣) . (ولكن اذا علم انسان بوجود انسان مطلق ، وحيوان مطلق لم يكن عالما بنفس المعين . وكذلك من علم واجبا مطلقا وفاعلا مطلقا وغنيا مطلقا لم يكن عالما بنفس رب العالمين . وما يختص به عن غيره) (٤) أي أن الآيات القرآنية لا تستلزم أن تعرفنا بذات

---

(١) المصدر السابق ، ص١٥٣ .
(٢) المصدر السابق ، ص١٥٣ .
(٣) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٥٣ - ١٥٤ .
(٤) المصدر السابق ، ص١٥٤ .

الشئ وحقيقته وأن هذه الآيات تدل على شئ معين مخصوص ، وهي تعني العلم باستلزام المعين للمعين المطلوب كوحدة فكرية متكاملة أما دلالة المناطقة (فلم يعلموا ببرهانهم ما يختص بالرب تعالى ، ولهذا ما يثبتونه من واجب الوجود عند التخصيص إنما هو امر كلي لا يختص بالرب سبحانه وتعالى ، حتى قد يجعلونه مجرد الوجود) (١) .

إثبات الصفات الإلهية عن طريق دلالة قياس الأولى :

يعد هذا القياس صورة ثانية من صورة الأقيسة القرآنية ، تلك الاقيسة التي استخلصها مفكرو الاسلام من النصوص القرآنية ، واستعملوها في صورتها الأساسية في اثبات صفات الرب سبحانه وتعالى ، والبرهنة على وجوده . وهذا ما قام به ابن تيمية عندما ذهب الى أن (ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى ، وما نزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى) (٢) . ولا يغيب عن بالنا أن هذا القياس - كسابقه - قياس خاص بمباحث الميتافيزيقا ، المتعلقة بالذات الالهية من حيث اثبات صفاته ، أو البرهنة على وجوده . وابن تيمية يجعل أساس البرهنة على اثبات صفات الرب نابعا من الحواس في حد ذاتها أو مرتبطا بها من قريب أو بعيد ، وبالتالي تؤدي الى صورة عكسية ، ألا وهي الوصول الى المباحث الميتافيزيقية من خلال الحواس ، ونلمس هذا بوضوح في قول ابن تيمية : (فيدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتا لغيره ، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل . كما لا يضبط التفاوت بين الخالق والمخلوق . بل اذا كان العقل يدرك من التفاضل الذي بين مخلوق

---

(١) نفس المصدر ، ص١٥٤ .

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٥٠ .

ومخلوق ما لا يحصره قدره ، وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق ، كما أن هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدرة فكأن قياس الأولى يفيده أمرا يختص به الرب، مع علمه بجنس ذلك الأمر) (١) . ومن ثم يأتي دور اختيار الأسماء التي تطلق على الرب سبحانه وتعالى ، وعلى غيره بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام ، دون أن يؤخذ بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده . فبالنسبة للأسماء المشككة هنا لابد أن يكون هناك تفاضل بين الاسم الذي يطلق على الرب سبحانه وتعالى وبين الأسماء التي تطلق على غيره ، ولكن هل هذا يؤثر على أصل المعنى المشترك بينه وبين غيره ؟ يرى ابن تيمية أن هذا لا يؤثر على التفاضل ، وهاهو ذا يقول : (التفاضل في الأسماء المشككة لايمنع أن يكون أصل المعنى مشتركا كليا بينهما ، فلابد في الأسماء المشككة من معنى كلي مشترك، وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن ، وذلك مورد التقسيم – تقسيم الكلي الى جزئياته ..) (٢) ويشبه ابن تيمية هذا المعنى الكلي المشترك بالموجود الذي ينقسم الى واجب وممكن ، فان مورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، ثم كون وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمى الوجود معنى كليا مشتركا بينهما .

---

(١) المصدر السابق ، ص١٥٠ .
(٢) المصدر السابق ، ص١٥٠ .

قواعد منهج البحث اليقيني في القرآن الكريم :

وضع القرآن الكريم للباحث عدة قواعد إذا التزم بها وصل إلى اليقين في أبحاثه . وهذه القواعد المنهجية كالآتي :

١- دعوته الى التفكير مثنى وفرادى ، فالقاعدة الأساسية للمنهج القرآني أثناء عملية التفكير ، القائم على التأمل والتقصي المعايش للواقع المحسوس والمعقول - دعوته الى التفكير مثنى وفرادى ، قال تعالى : ﴿ قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدى عذاب شديد ﴾(١) وقال تعالى : ﴿ وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله﴾ (٢) . وهذا المنهج فيه دعوة ومخاطبة صافية للفطرة السليمة المستقلة عن المجموع والكثرة ، وعلم النفس الحديث وضح هذه النقطة، وذلك أن الكثرة تخاطب العواطف ، وبالتالي تكون الانفعالات والسلوكيات غير متأنية في تصرفاتها ، ويطلق على هذه الانفعالات - انفعالات الدهماء - على هذا فان القرآن الكريم يدعو الباحث إلى التأمل المفرد والمثنى دون الكثرة والمجموع .

٢- الأخذ بقاعدة منطق العقل ، والحث على عمل الفكر من خلال المبادئ الأولية المتصلة بالفطرة الصافية ، دون تحديد لمجالات عمل الفكر بل عدد المجالات المتعددة فبدأها بالقوانين الكونية المادية المحسوسة ،

---

(١) سورة سبأ ، الآية : ٤٦ .
(٢) سورة الأنعام ، الآية : ١١٦ .

وأوسطها بقوانين الحياة ، وختمها بقوانين الانسان ، وكل هذا بالتفكير المتأني . والآيات القرآنية التي توضح حث العقل على تأمل القوانين المادية كثيرة ، منها قوله تعالى : ﴿ هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون ﴾ (١)، وقوله تعالى : ﴿ وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ (٢) ، وقوله تعالى: ﴿ وما ذرأ لكم في الأرض مختلفا ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون ﴾ (٣) .

أما الآيات القرآنية التي تحث العقل على التفكير في قوانين الإنسان فهي تشمل كل جزئية من جزئياته ، من حيث خلقه ، وطبيعته ، ووضعه بين المخلوقات ، والغاية من خلقه ، ونهايته ، ووضعه بالنسبة للتكاليف ، وأنواعه بالنسبة للعقيدة .

وإذا تناولنا كل جزئية من هذه الجزئيات فهي كالآتي :

- بالنسبة لخلقه ، فالآيات القرآنية التي ذكرت خلق الانسان بلغت ستين آية . وهذه الآيات القرآنية تتكلم في خلق الانسان من حيث قدرة الله سبحانه وتعالى على ايجاده ، واخبار الملائكة بهذا الخلق ، ومراحل حياته وتطوره ، وأصل تكوينه . قال تعالى : ﴿ أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا ﴾ (٤) ، وقال تعالى : ﴿ هو الذي

---

(١) سورة يونس ، الآية : ٦٧ .
(٢) سورة النحل ، الآية : ١٢ .
(٣) سورة النحل ، الآية : ١٣ .
(٤) سورة مريم ، الآية : ٦٧ .

خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمترون ﴾ (١) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون ﴾ (٢) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين ﴾ (٣) ، وقال سبحانه وتعالى ﴿ الذي أحسن كل شئ خلقه ، وبدأ خلق الإنسان من طين ﴾(٤).

- وأما ما يتعلق بطبيعة الانسان فقد بلغت الآيات القرآنية - فيها - خمسا وتسعين آية ، منها قوله تعالى : ﴿ زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ، ذلك متاع الحياة الدنيا . والله عنده حسن المآب ﴾ (٥) ، وقال تعالى : ﴿ وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا ﴾ (٦) ، وقوله تعالى : ﴿ وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعد أو قائما. فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه . كذلك زين للمسرفين ماكانوا يعملون ﴾ (٧) .

- أما وضعه بين المخلوقات ، فقد بلغت الآيات القرآنية في ذلك مائة وتسعا

---

(١) سورة الأنعام ، الآية : ٢ .
(٢) سورة الحجر ، الآية : ٢٦ .
(٣) سورة ص ، الآية : ٧١ .
(٤) سورة السجدة ، الآية : ٧ .
(٥) سورة آل عمران ، الآية : ١٤ .
(٦) سورة النساء ، الآية : ٩ .
(٧) سورة يونس ، الآية : ١٢ .

وعشرين آية ، وهذه الآيات في مجموعها الكلي تضع الانسان موضع السيادة من الكائنات الأخرى ، وذلك باستخلافه في الأرض ، والمستخلف لا بد أن تهيأ له سبل السيادة ، من تمكينه في الأرض ، الى توفير الأدوات والسبل المهمة لسير حياته من علم ، وقدرة ، وعواطف ، ووجدان ، من جهة ، ووضع فيه الأدوات المضادة لجانب الخير من شر ، ووسواس ، وتكبر ، وحقد ، وحسد من جهة أخرى ، وما هذا إلا لإبراز عامل الارادة فيه . قال سبحانه وتعالى : ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم مالاتعلمون﴾(١)، وقال تعالى : ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين ﴾ (٢) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا . ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شئ عليم ﴾ (٣) ، وقال تعالى : ﴿ يأأيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ﴾ (٤) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ﴾ (٥) .

---

(١) سورة البقرة ، الآية : ٣٠ .
(٢) سورة البقرة ، الآية : ٣٤ .
(٣) سورة البقرة ، الآية : ٢٩ .
(٤) سورة البقرة ، الآية : ١٦٨ .
(٥) سورة الأحزاب ، الآية : ٧٢ .

- ومن القوانين التي تخص الانسان بالنسبة للغاية من خلقه ، توضح الآيات القرآنية أن الغاية الأساسية من خلقه هي أن يكون عابدا نتيجة لايمانه بوجود الرب سبحانه وتعالى وقدرته . وهذه العبادة تهدف الى توثيق الصلة والترابط بين الخالق والمخلوق ، قال سبحانه وتعالى : ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لاترجعون ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ (٢) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور ﴾ (٣) .

- وأما بالنسبة لنهاية الإنسان ، فتعددت الآيات القرآنية فيها حتى بلغت ستا وتسعين آية ، منها قوله تعالى : ﴿ كيف تكفرون با لله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين ﴾ (٥) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة ﴾ (٦) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ وأن الساعة آتية لاريب فيها وأن ا لله يبعث من في القبور ﴾ (٧) .

---

(١) سورة المؤمنون ، الآية : ١١٥ .
(٢) سورة الذاريات ، الآية : ٥٦ .
(٣) سورة الملك ، الآية : ٢ .
(٤) سورة البقرة ، الآية : ٢٨
(٥) سورة البقرة ، الآية : ٤٥ .
(٦) سورة النساء ، الآية : ٧٨ .
(٧) سورة الحج ، الآية : ٧ .

- أما وضعه بالنسبة للتكاليف التي كلف بها في صورة عبادات ، وأوامر ، ونواه ، فالآيات القرآنية في هذا المجال بلغت أربعين آية ، منها قوله تعالى : ﴿ يابني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور ﴾ (١)، وقال سبحانه وتعالى:﴿ إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا ﴾ (٢) ، وقال تعالى : ﴿ ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم ﴾ (٣) .

- وأما بالنسبة لموقف الناس من العقيدة فقد نظر القرآن الكريم الى هذه المسألة بشئ من التقسيم ، والتنويع ، واختلاف مشارب الناس فيها ، وما هذا الا لاطلاع الرب سبحانه وتعالى على السرائر والطلائع ، وذلك عندما وضح أن الانسان بالنسبة للعقيدة فريقان : أولهما مؤمن ، وآخرهما كافر ، ولأهمية الايمان الذي لابد من توفره في القلب يدخل المؤمن في دائرة المؤمنين ، وبعد الانسان عن الايمان المذعن بالقلب يدخله في دائرة الكفر . قال تعالى : ﴿ هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن . والله بما تعملون بصير ﴾ (٤) ، وقال تعالى : ﴿ الذين

---

(١) سورة لقمان ، الآية : ١٧ .
(٢) سورة النساء ، الآية : ١١٦ .
(٣) سورة فصلت ، الآية : ٣٤ .
(٤) سورة التغابن ، الآية : ٣ .

كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم ﴾ (١) ، وقال تعالى : ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون ﴾ (٢) .

- والآيات القرآنية التي تحث على إعمال منطق العقل في قوانين الحياة كثيرة ومتعددة ، منها قوله تعالى : ﴿ والله جعل لكم من بيوتكم سكنا وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شئ فصلناه تفصيلا ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ وهو الذي أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون ﴾ (٥) ، وقوله تعالى : ﴿ الله الذي جعل لكم الأنعام

---

(١) سورة محمد ، الآية : ١ .
(٢) سورة آل عمران ، الآية : ١١٠ .
(٣) سورة النحل ، الآية : ٨٠ .
(٤) سورة الاسراء ، الآية : ١٢ .
(٥) سورة المؤمنون ، الآية : ٧٨ .

لتركبوا منها ومنها تأكلون . ولكم فيها منافع ولتبلغوا عليها حاجة في صدوركم وعليها وعلى الفلك تحملون ﴾ (١) .

٣- قاعدة الاستقلال الذاتي والتجرد عن المؤثرات الخارجية : من تقليد للآباء ، واتباع للظن والهوى ، وذلك بأن يكون الباحث موضوعيا في أبحاثه ، ومنطلقاته الفكرية ، قال تعالى : ﴿ ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون ﴾ (٢) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدون وتخفونها كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ﴾ (٣) ، وقال تعالى : ﴿ الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ﴾ (٤) ، وقال تعالى : ﴿ ومن الناس من يعبد الله على حرف ، فإن أصابه خير اطمأن به ، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ، ذلك هو الخسران المبين ﴾ (٥) ، وقال تعالى : ﴿ فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين . ولا تكونن من الذين كذبوا بآيات الله فتكون من الخاسرين ﴾ (٦) ، وقال تعالى : ﴿ ألم تروا أن الله سخر لكم ما في

---

(١) سورة غافر ، الآية : ٧٩ – ٨٠ .
(٢) سورة الزخرف ، الآية : ٥٨ .
(٣) سورة الأنعام ، الآية : ٩١ .
(٤) سورة البقرة ، الآية : ١٤٧ .
(٥) سورة الحج ، الآية : ١١ .
(٦) سورة يونس ، الآية : ٩٤ – ٩٥ .

السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ، ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ، وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير ، ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور﴾(١).

٤- قاعدة الانطلاق من المقدمات الأولية في العملية البرهانية بأمور مؤيدة ، مع مراعاة العلم ، والبعد عن الظن والجهل . وفي هذا الصدد قال سبحانه وتعالى : ﴿ ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ﴾ (٢) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾ (٣) ، وقال تعالى : ﴿ وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا ﴾ (٤) ، وقال تعالى : ﴿ ولاتقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون . متاع قليل ولهم عذاب أليم ﴾ (٥) .

---

(١) سورة لقمان ، الآية : ٢٠ - ٢٢ .
(٢) سورة الحج ، الآية : ٣ .
(٣) سورة الاسراء ، الآية : ٣٦ .
(٤) سورة النجم ، الآية : ٢٨ .
(٥) سورة النحل ، الآية : ١١٦ - ١١٧ .

أما بالنسبة للأخذ بالقواعد الصحيحة في العملية البرهانية مثاله ذلك العالم الذي امتدحه الله سبحانه وتعالى ، فقد قال فيه سبحانه وتعالى : ﴿ قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم ﴾ (١)، وقال تعالى : في نقيض ذلك العالم ﴿ ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴾ (٢) .

تلك هي أهم قواعد المنهج اليقيني في القرآن الكريم ، ومن وضعها نصب عينه أثناء بحثه والعملية البرهانية الاستدلالية فقد وصل إلى اليقين المنشود .

---

(١) سورة البقرة ، الآية : ٢٤٧ :

(٢) سورة البقرة ، الآية : ١٥٩ .

الفصل الثالث

أنواع البراهين القرآنية ومجالاتها التي استخدمت فيها

- تمهيد .
- مدى انفراد اليقين في القرآن عن البراهين .
- ارتباط الدليل اليقيني بالإيمان .
- معالم منطق الفطرة الإنسانية .
- أنواع البراهين القرآنية .

الفصل الثالث

(أنواع البراهين القرآنية ومجالاتها التي أستخدمت فيها)

مقدمـــة :

اليقين في القرآن الكريم يتميز بقاعدة شمولية ، بمعنى أن اليقين فيــه قد يتوصل إليه الإنسان بالفطرة والسـجية دون الحاجـة الـى دليـل لاثباتـه ، وهـذا يؤكد على أن الدليل البرهاني ليس هو السبيل الوحيد إلى اليقين في ظل القرآن الكريم . ومن هنا فإن قيمة الدليل.في القـرآن الكريـم كامنـة فـي تنبيـه وإيقـاظ الفطرة الانسانية ، وبهذا يكون اليقين القرآني ذا شقين : شق فطـري بديهـي ، وشق برهانـي استدلالي ، وبهذين الشقين يكون قد خـرج عـن الاطـار الفلسـفي الذي يرى أن البرهان اليقيني لابد وأن ينشأ عن الدليل البرهاني المرتب ترتيبا فلسفيا معينا . ولكن من الذي يصل الى هذين الشقين ؟ بمعنى من الذي يصـل الى الأول المسلم به في القرآن الكريم أو المنكر له ؟ أو أن الشق الأول قاصر على المسلم به دون المنكر له ، وكذلك هل يمثل الدليل القرآني بالنسبة للآخذ به إقناعا له ، أو أنه مسألة اطمئنان فقط ؟ وفي الوقـت نفسـه هـل يعـد الدليـل القرآني بالنسبة للمنكر لـه حجـة عليـه أو لا ؟ وكذلـك هـل المسـائل البرهانيـة القرآنية متساوية في مخاطبتها للعقول أو أنها متفاوتة لتفاوت العقول والأذهـان في تصورها وتصديقها ؟ وبالتالي ما الـبراهين القرآنيـة ؟ ومـا مجالاتهـا التـي استخدمت فيها ؟

يحاول هذا الفصل أن يجيب على هذه الأسئلة في مجموعها الكلي بنئ من التفصيل والتوضيح. ونسأله تعالى العون للتوصل إلى إجابة نطمئن اليها .

مدى انفراد اليقين في القرآن عن البراهين :

أنزل الله سبحانه وتعالى القرآن الكريم ، وفي كل آية من آياته أصدق البراهين والحجج الدالة على صدقه ، وهو مؤكد في ثناياه عقيدة التوحيد وشريعة الإسلام ، على أنه خاتم الرسالات . وبعث بالرسول الكريم ليقر عقيدة التوحيد ويبلغ داعيا الى الاسلام ، وهو خاتم الرسل ، ومن ثم أخذ يذكر بما فيه من الأمور الغيبية والواقعية ، فتارة يخاطب الفطرة الصحيحة بمنهج الإثبات والنفي النصي ، وتارة أخرى يدعم حجته بالأدلة والبراهين سواء فيما يتعلق بالمسائل والقضايا الغيبية ، أو فيما يتعلق بالمسائل والقضايا الخاصة بعالم الشهادة – ومن هنا :

– فقد استجاب لدعوته هذاه قوم دون أدنى مطالبة بأي إثبات أو برهان، بل قبلوا الدين – بفطرتهم الصحيحة ، وهؤلاء قال في حقهم سبحانه وتعالى : ﴿ ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين ﴾ (١) ، وقال سبحانه وتعالى على لسانهم : ﴿ يهدي إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا ﴾ (٢) وقال تعالى : ﴿وأنا لما سمعنا الهدى آمنا به فمن يؤمن بربه فلايخاف بخسا ولا

---

(١) سورة آل عمران ، الآية : ٥٣ .
(٢) سورة الجن ، الآية : ٢ .

رهقا ﴾ (١) ، وقال تعالى : ﴿ ربنا إننا سمعنا مناديا ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار ﴾ (٢) ومن أمثال هذه الآيات كثيرة (٣) وهؤلاء هم المؤمنون بالفطرة ، حيث خاطبهم القرآن الكريم بأدلة وبراهين لكي يقوي ايمانهم وتزيدهم اطمئنانا .

- وغفل عنها قوم آخرون لم يعملوا الفطرة السليمة في تدبر آيات الله، نتيجة لإهمالهم للأدوات المعرفية من حسية وعقلية ، ووقوعهم في الأهواء والأوهام والخيالات الملتبسة بفطرهم ، وقال سبحانه وتعالى فيهم : ﴿ لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم فهم غافلون ﴾ (٤) وقال تعالى : ﴿ وإن كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون ﴾ (٥) وقوله تعالى : ﴿ أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون ﴾ (٦) وقال تعالى : ﴿ والذين هم عن آياتنا غافلون . أولئك مأواهم النار ﴾ (٧) فالقرآن الكريم خاطب هؤلاء الغافلين بدعوته وسعى إلى إيقاظ فطرتهم ورجوعها إلى صفائها ونقائها باستعماله الحجج والبراهين المتنوعة ، وأتى ببراهينه لإثبات العالمين بما فيها -عالم الشهادة وعالم الغيب- وقال سبحانه وتعالى

---

(١) سورة الجن ، الآية : ١٣ .
(٢) سورة آل عمران ، الآية : ١٩٣ .
(٣) انظر : محمد فؤاد عبدالباقي ، المعجم المفهرس لآيات القرآن الكريم ، ص ٨١ .
(٤) سورة يس ، الآية : ٦ .
(٥) سورة يونس ، الآية : ٩٢ .
(٦) سورة النحل ، الآية : ١٠٨ .
(٧) سورة يونس ، الآية : ٧ ، ٨ .

فيهم وفي براهينه المبينة لهم بشكل إجمالي ﴿ ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور وذكرهم بأيام الله إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿الر . كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد ﴾ (٢) .

- وثالث الأقوام رفضوا ورفضهم هذا ما هو الا عناد واستكبار ومجادلة دون وجه حق ، ودون تدبر واستبصار ويقين مأخوذ من دليل عقلي. وقال سبحانه وتعالى فيهم : ﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ وما أنزل الرحمن من شيء إن أنتم إلا تكذبون ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا فلا يغررك تقلبهم في البلاد . كذبت قبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب ﴾ (٥) ، فالقرآن الكريم بالنسبة لهؤلاء صال وجال في إثباته القضايا الغيبية والواقعية التي رفضوها بأدلته وبراهينه حتى أثبت أحقيته ، ودحض أباطيلهم المختلفة بمنهجه البرهاني .

---

(١) سورة إبراهيم ، الآية : ٥ .
(٢) سورة إبراهيم ، الآية : ١ .
(٣) سورة الأنعام ، الآية : ٢١ .
(٤) سورة يس ، الآية : ١٥ .
(٥) سورة غافر ، الآية : ٤ - ٥

إذن فمن الناس من يكون قوي البصيرة ، حي القلب ، واعي الفطرة . فإذا فكر بقلبه مستيقنا صحة ايمانه وصحة القرآن وصدقه وشهد قلبه بما أخبر به القرآن الكريم من الغيبيات والواقع . فكان ورود الآيات والبراهين على قلبه ما هو الا اطمئنان وزيادة ايمان على ايمان ، وقال سبحانه وتعالى فيهم :
﴿ ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ﴾ (١)

فهؤلاء لا يحتاجون الى البراهين والشواهد الدالة على اثبات الغيبيات وغيرها. ومن الناس من يحتاج الى البراهين والشواهد بسبب ما التبس بعقولهم وفطرتهم من الشكوك والظنون ، وعلى هذا فقد (جمعت هذه السورة من أصول الدين ما يكفي ويشفي ويغني عن كلام أهل الكلام ومعقول أهل المعقول فإنها تضمنت تقرير المبدأ والمعاد والتوحيد والنبوة والايمان بملائكته وانقسام الناس الى هالك شقي وفائز سعيد وأوصاف كل من أولئك وهؤلاء ، وتضمنت اثبات صفات الكمال لله وتنزيهه عما يضاد كماله من النقائص والعيوب وذكر فيها القيامتين الصغرى والكبرى ، والعالمين الأكبر ، وهو عالم الآخرة ، والأصغر وهو عالم الدنيا . وذكر فيها خلق الانسان ووفاته وإعادته وما له عند وفاته ويوم معاده ، وإحاطته سبحانه به من كل وجه حتى علمه بوساوس نفسه) (٢) .

إذن فالقرآن الكريم طرح قضايا ومسائل غيبية وواقعية ، وقرنها بالبراهين الدالة على صدقها ووقوعها . وهي في مجموعها وفي خطها

---

(١) سورة سبأ ، الآية : ٦ .
(٢) ابن القيم ، الفوائد ، ص ٥ ، الطبعة الثانية ، سنة ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م ، الناشر : دار الكتب العلمية ، بيروت .

الأساسي تخاطب الفطرة الصحيحة والعقول . وبهذه المسلمات يكون البحث قد مهد لذكر البراهين القرآنية ومجالاتها التي استخدمت فيها . وعلى هذا فاليقين في القرآن الكريم كما يظهر من البحث يقين يتوصل اليه الانسان بالفطرة الصحيحة دون ما حاجة الى دليل لاثباته ، وذلك مثل معرفة وجود الله سبحانه وتعالى ، فإن هذه المعرفة مستقرة في الفطرة الانسانية . قال تعالى : ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولاتكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون ﴾ (١) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا فاقض ما أنت قاض إنما تقضي هذه الحياة الدنيا ﴾ (٢) ، وقال تعالى : ﴿ وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون ﴾ (٣) ، وقال تعالى : ﴿ وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون . إلا الذي فطرني فإنه سيهدين ﴾ (٤) ، إذن فمعرفة وجود الله سبحانه وتعالى مستقرة في الفطرة ، وهذه الفطرة تستدل بحدوث المحدثات على اثبات الصانع الخالق ، وهذه الطريقة ولو أنها استدلالية فهي في حقيقتها تعد فطرية ضرورية . وهذه نقطة خلاف بين المنهج القرآني والمنهج الفلسفي والكلامي في اثبات البراهين . لأن المنهج الفلسفي والكلامي يستدل بأدلة قياسية على موضوع ما ، بينما يركز القرآن

---

(١) سورة الروم ، الآية : ٣٠-٣٢ .
(٢) سورة طه ، الآية : ٧٢ .
(٣) سورة يس ، الآية : ٢٢ .
(٤) سورة الزخرف ، الآية : ٢٦-٢٧ .

الكريم على هذه الأدلة والبراهين على أنها أدلة ضرورية وفطرية ، وهذا ما أكد عليه ابن تيمية بقوله : (واعلم بأن علم الانسان بأن كل محدث لابد له من محدث ، أو كل ممكن لابد له من واجب ، أو كل فقير فلابد له من غني ، أو كل مخلوق فلا بد له من خالق ، أو كل معلم فلا بد له من معلم ، أو كل أثر فلا بد له من مؤثر ، ونحو ذلك من القضايا الكلية والأخبار العامة هو علم كلي بقضية كلية ، وهو حق في نفسه ، لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لا بد له من محدث ، وهذا الممكن المعين لا بد له من واجب هو أيضا معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية ، وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفا على العلم بتلك الصفة العامة الكلية ، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق الى فطرته قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية) (١) .

وعلى هذا فإن القضايا العامة الكلية التي استدل بها الفلاسفة والمتكلمون صادقة ، ولكن القضية المعينة الجزئية أصدق لأن العلم بها فطري ضروري لا يحتاج الى أن يستدل عليه ، وكذلك الاعتراف قائم بامكان الاستدلال على بعض المعينات بالقضية الكلية واستفادة العلم بالقضية الكلية بواسطة العلم بالمعينات ، ولكن النص القرآني فيه منهج يؤكد على أن هذا الاستدلال الذي سلكه الفلاسفة والنظار ليس شرطا في حصول العلم ، بل العلم بالمعينات قد يعلم الكليات وأعظم ، بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات . ولهذا لاتجد أحدا يشك في أن هذه الكتابة لا بد لها من كاتب ، وهذا البناء لا بد له بان ، بل نعلم هذا ضرورة ... فهذه القضايا المعينة الجزئية لايشك فيها أحد من العقلاء ولا تفتقر في العلم بها إلى دليل ، وإن كان ذكر نظائرها حجة ما

---

(١) ابن تيمية ، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، جـ٢ ، ص ١٥٩ ، الناشر : دار الكتب العلمية ، بيروت ط١ سنة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .

وذكر القضية التي تتناولها وغيرها حجة ثانية ، فيستدل عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول ، لكن هي في نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة مع قطع نظرهم عن قضية كلية كما يعلم الانسان أحوال نفسه المعينة ، فإن يعلم أنه لم يحدث نفسه ، وإن لم يستحضر أن كل حادث لا يحدث بنفسه ، ولهذا كانت نظرة الخلف ميولة على أنهم متى شاهدو شيئا من الحوادث المتحددة كالرعد والبرق والزلازل ذكروا الله وسبحوه (١) . ومن هنا فإن اليقين في القرآن الكريم في شقه الأول يقين بديهي ، وهو متعلق بالأمور الغيبية ، مثل مسألة الإيمان بوجود الله سبحانه وتعالى فما عادت هذه المسألة من المسائل النظرية التي يقام عليها برهان (فإن الفطرة الإنسانية السليمة شهدت بضرورة فطرتها وبداهة فكرتها بصانع عالم قادر حكيم ، قال تعالى : ﴿ أفي الله شك فاطر السموات والأرض ﴾ (٢) وقال تعالى : ﴿ ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ﴾ (٣) وقال تعالى : ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم ﴾ (٤) ، وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء ، فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء ، قال تعالى : ﴿ دعوا اللّه مخلصين له الدين ﴾ (٥) ، وقال تعالى : ﴿ وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه ﴾ (٦) ، إذن فطريقة القرآن

---

(١) ابن تيمية ، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، جـ ٢ ، ص ١٦٠-١٦١ .
(٢) سورة ابراهيم ، الآية : ١٠ .
(٣) سورة الزخرف ، الآية : ٨٧ .
(٤) سورة الزخرف ، الآية : ٩ .
(٥) سورة يونس ، الآية : ٢٢ .
(٦) سورة الإسراء ، الآية : ٦٧ .

الكريم واحدة في مخاطبتها للفطرة الانسانية ، وأما طرق الفلاسفة والمتكلمين فقد تعددت في اثبات الصانع . فالمتكلمون سلكوا طريق الاستدلال بالحوادث على محدث صانع ، أما الفلاسفة أمثال ابن سينا فقد سلك طريق الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الامكان . وكل يدعي ان استدلاله هذا ضرورة وبديهة . إلا أن هذه الطرق في حقيقتها اعتمدت على مقدمات سابقة ، ولكن طريقة القرآن الكريم كما قلنا تختلف عن هذه الطرق ، وذلك أنها طريقة بديهية ضرورية معتمدة على الفطرة السليمة ونابعة من احتياج النفس الى الشئ المنشود دونما حاجة إلى نظم مرئية في قالب كمقدمات ، وخير من وضح هذه الفكرة وبينها ، هو ابن تيمية حينما قال (١) : (وأنا أقول ما شهد به الحدوث ، أو دل عليه الامكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الانسانية من احتياجه في ذاته الى مدبر هو منتهى مطلب الحاجات يرغب اليه ، ولا يرغب عنه ، ويستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويتوجه اليه ولا يعرض عنه ، ويفزع اليه في الشدائد والمهمات ، فإن احتياج نفسه أوضح من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب ، والحادث إلى المحدث. وعن هذا المعنى – ففي احتياج النفس كانت تعريفات الحق سبحانه وتعالى في التنزيل على هذا المنهاج : ﴿ أمن يجيب المضطر إذا دعاه ﴾ (٢) ، ﴿ من ينجيكم من ظلمات البر والبحر ﴾ (٣) ، ﴿ من يرزقكم من السماء والأرض ﴾(٤) ، ﴿ أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ﴾ (٥) ، وعلى هذا المعنى قال

---

(١) ابن تيمية ، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، جـ٢ ، ص ١١٦ .
(٢) سورة النمل ، الآية : ٦٢ .
(٣) سورة الأنعام ، الآية : ٦٣ .
(٤) سورة يونس ، الآية : ٣١ .
(٥) سورة النمل ، الآية : ٦٤ .

النبي صلى الله عليه وسلم : (خلق الله العباد على معرفته فاجتالتهم الشياطين عنها) (١) إذن فمسألة اثبات الصانع في القرآن الكريم معرفة يقينية بديهية ضرورية قائمة على ضرورة الاحتياج النفسي الى الرب سبحانه وتعالى . ومن هنا كانت مهمة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم ايقاظ الفطرة السليمة وشحذها وما ينبغي أن تكون عليها وتطهيرها . وقال سبحانه وتعالى لرسله عليهم أفضل الصلاة والسلام : ﴿ فذكر إن نفعت الذكرى ، سيذكر من يخشى ﴾ (٢) وبهذا يتضح لنا أن اليقين في أصله ومنشئه قائم على الفطرة السليمة وبالتالي جاءت الأمثال والآيات والشواهد القرآنية المبنية على أن الكون مفتقر الى الصانع والمبدع في حدوثه وانشائه وبقائه تنبيها للفطرة . وبهذا التنبيه يتضح لنا أن هذا هو قيمة الدليل في القرآن الكريم . وعلى هذا فاليقين الفطري القرآني جاء مخاطبا للانسانية بصفة عامة دون تخصيص المسلمين به دون غيرهم ، والشاهد على هذا تلك الآيات القرآنية السابقة التي وردت في الفطرة الإنسانية بصفة عامة .

وأما بالنسبة لمسألة هل الدليل القرآني بالنسبة للمسلم يمثل إقناعا له أو لا ؟

مما سبق اتضح أن الدليل في القرآن الكريم منبه للفطرة ، لأن اليقين في القرآن يقين فطري ، وعلى هذا فإن الدليل في القرآن الكريم بالنسبة للمسلم الآخذ بالقرآن الكريم لا يكون ناشئا عن شك أو فساد في العقيدة . لأنه لو كان الأمر كذلك - أي أن الدليل بالنسبة للمسلم بعد شك وفساد في العقيدة - لكان المسلم في حاجة إلى يقين لإزالة هذا الشك عن طريق الدليل ولما كان

---

(١) الحديث : ورد في صحيح مسلم ، جـ٤ ، ص ٢١٩٧ ، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، طبعة دار الكتب العلمية ، سنة ١٠٤٩هـ - ١٩٨٩م .

(٢) سورة الأعلى ، الآية : ٩-١٠ .

الإيمان أمرا ميسورا للناس إذن فمقصود البرهان القرآني زيادة اطمئنان للمستدل وتأكيد ليقينه بالمدلول المعين ، قال تعالى : ﴿ ومن الناس من يعبد اللّه على حرف فإن أصابه خير اطمأنّ به ، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخُسران المبين ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يتقون ﴾ (٢) . ومن هنا فقد أوجب الرب سبحانه وتعالى على كل إنسان أن يؤمن بما جاء به الرسول ايمانا عاما محملا ، لأن معرفة ما جاء به الرسول على التفصيل (وأما ما وجب على أعيانهم فهذا يتنوع بتنوع قدرتهم وحاجتهم ومعرفتهم ، وما أمر به أعيانهم ، ولا يجب على العاجز عن سماع بعض العلم أو عن فهم دقيقه ما يجب على القادر على ذلك ، ويجب على من سمع النصوص وفهمها من علم التفصيل ما لا يجب على من لم يسمعها ويجب على المفتي والمحدث ما لا يجب على من ليس كذلك) (٣) ومما يدل على أن مسألة اليقين مسألة ذاتية لاعلاقة لها بالدليل ايجابا أو سلبا ، أي أنها لا تدور مع الدليل وجودا وعدما ، وهو موقف الكفار حتى أن مع قيام الدليل واستيقان نفوسهم للحقيقة الا أن الموقف اليقيني الذي ينصرف في نفوسهم ويوجهها للايمان لم يحصل اذ قال يوجهها سبحانه وتعالى فيهم : ﴿ فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين ، وجحدوا بها واستيقنتها

---

(١) سورة الحج ، الآية : ١١ .
(٢) سورة يونس ، الآية : ٦ .
(٣) ابن تيمية ، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، جـ١ ، ص ٥٩-٦٠ .

أنفسهم ظالما وعلوا فانظر كيف كان عاقبة المفسدين ﴾ (١) . ومن هنا فإن اليقين الفطري الايماني هو الأساس لكل معرفة ، فإذا انتفى اليقين تزلزلت أركان المعرفة واختل امكانها . وما اليقين الا التصديق الوثيق بموضوع المعرفة ، وهذا التصديق المعرفي الخاص بموضوع المعرفة كثيرا ما يكون بغير دليل ، ولذلك جعل القرآن الكريم الدليل تأكيد الاطمئنان كما قال سبحانه وتعالى : ﴿ تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون ﴾ (٢) ، وقال تعالى : ﴿ وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ﴾ (٣) . وللإنسان قوتان قوة علمية نظرية ، وقوة عملية إرادية ، وهي التصديق الوثيق بموضوع المعرفة ، وسعادته التامة موقوفة على استكمال قوتيه العلمية والإرادية : واستكمال القوة العلمية إنما يكون بمعرفة فاطره وبارئه ومعرفة أسمائه وصفاته ومعرفة الطريق التي توصل إليه ومعرفة آفاتها ومعرفة نفسه ومعرفة عيوبها . فبهذه المعارف الخمسة يحصل كمال قوته العلمية . وأعلم الناس أعرفهم بها وأفقههم فيها (٤).

ارتباط الإيمان بالدليل اليقيني :

اتضح فيما سبق أن قيمة الدليل البرهاني المنطلق من اليقين الفطري ما هو إلا زيادة اطمئنان للمسلم ، وحجة بالغة على الكفار . ومن ثم فإن العمل

---

(١) سورة النمل ، الآية : ١٣-١٤ .
(٢) سورة البقرة ، الآية : ١١٨ .
(٣) سورة الأنعام ، الآية : ٧٥ .
(٤) ابن القيم ، الفوائد ، ص ١٨-١٩ ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م .

الصالح يزيد من اليقين ويرفعه عن حضيض الشك ، وإن الآيات القرآنية تزيد الموقن يقينـا . فقد قال اللـه سبحانه وتعالى فـي الموقنيـن الآخذيـن بـالدلائل والمعجزات . ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين ﴾ ، وقولـه تعـالى : ﴿ وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون ﴾ (١) ، وقـال تعـالى : ﴿ أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون ﴾ (٢) وعلى هذا فإن مسـألة اليقيـن ذاتية ونفسية ولا تدور مع الدليل وجودا وعدمـا ، إذن فـالدليل القرآنـي بصفـة عامة غرضه ارتفاع مستوى الإيمان في نفس المؤمن . وبنـاء علـى هـذا فـإن القرآن الكريم طالب كل باحث عن العلم والمعرفة أن يأخذ في أبحاثه المعرفية بالأوليات والمقررات القرآنية ، لأن عمل العقل دون سند يؤدي الـى الضيـاع الفكري وعدم المكوث على مسـألة معينة . وبالتالي يكون فاقدا لليقين . (فـإذا كان النظر في دليل هاد - كالقرآن - ومسلم من معارضات الشيطان تضمـن ذلك النظر العلم والهدى ولهذا أمر العبد بالاستعاذة من الشيطان الرجيم عنـد القراءة . واذا كان النظر في دليل مضـل والنـاظر يعتقد صحتـه ، بـأن تكـون مقدمتاه أو احداهما متضمنة للباطل ، أو تكون المقدمات صحيحة لكن التـأليف ليس بمستقيم ، فإنه يصير في القلب بذلك اعتقاد فاسد) (٣) . ومن ثم أخذ ابن تيمية بتوضيح النظر والمعرفة المفيدة للعلم ، بقوله (٤) : (وأما النظـر المفيـد للعلم : فهو ما كان في دليل هاد . والدليل الهادي - على العموم والإطلاق - هو كتاب الله وسنة نبيه . فإن الذي جاءت به الشريعة من نوعي النظر : هـو

---

(١) سورة الجاثية ، الآية : ٤ .
(٢) سورة الطور ، الآية : ٣٦ .
(٣) ابن تيمية ، نقض المنطق ، ص ٣٢ ، تحقيق : الشيخ محمد بن عبدالرازق ، والشيخ سليمان عبدالرحمن ، الناشر مكتبة السنة المحمدية ، القاهرة ، سنة ١٣٧٠هـ- ١٩٥١م .
(٤) المصدر السابق ، ص ٣٣ .

ما يفيد وينفع ويحصل الهدى ، وهو يذكر الله وما نزل من الحق ، فإذا أراد النظر والاعتبار في الأدلة المطلقة من غير تعيين مطلوب فذلك النظر في كتاب الله وتدبره، كما قال تعالى : ﴿ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ، ويخرجهم من الظلمات الى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم ﴾ (١) وقال تعالى : ﴿ وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ، ما كنت تدري ما لكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم . صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ، ألا إلى الله تصير الأمور ﴾ (٢) وهذا واضح كل الوضوح ، وهو أن لا بد لكل باحث عن العلم والمعرفة أن يجعل من الإيمان منطلقا له ، وفي تأمله للآيات القرآنية عليه أن ينطلق من هذا المنطلق الايماني حتى لا يتشتت عقله وفكره ويتدبر تلك الآيات بالبحث والتقصي ، حتى يضع الكلم مواضعه من بعد فهمه لمقصود الآيات الدالة على الموضوعات التي صيغت من أجلها ولهذا كان أول ما أنزل الله على نبيه ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴾ فأمره أن يقرأ باسم الله الذي يجب الإيمان به ، ومن ثم ينطلق في البحث عن المعارف والعلوم ، وأما الذين كفروا بآيات الله الفطرية فلا نطمع في استفادتهم من تلك الآيات (وكيف الطمع في هداية قوم قد أقام ربهم عليهم الحجة مرارا أولها بخلقهم على الفطرة . وثانيها بطول المهلة . وثالثها ببعثة الرسل بالمعجزات الباهرة ، والآيات الظاهرة إلى غير ذلك تجديد الدلائل بخلق المخلوقات المشاهد حدوثها من الغمام والأمطار، والحيوان والأشجار ، فجحدوا الجميع ،

---

(١) سورة المائدة ، الآية : ١٥-١٦ .
(٢) سورة الشورى ، الآية : ٥٢-٥٣ .

وكفروا الكفر الفظيع . مع ايمانهم بـأبطل البواطل ، التـي لا يتصـور الايمـان بمثلها من عاقل . حتى قال الله تعالى فيهم : ﴿ ولو أننا نزلنا إليهم الملائكـة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشـاء الله ﴾ (١)، وقال تعالى فيهم: ﴿ قتل الانسان ما أكفره ﴾ (٢) وقال تعـالى: ﴿ فبأي حديث بعده يؤمنـون ﴾ (٣) (ثـم أخـبر عنهـم عـلام الغيـوب أنهـم يحادلون في القيامة بعد بعثهم وعلمهم الضروري بصحـة الربوبيـة فيجحـدون الحق حتى تشهد عليهم جلودهم ، ثم يقولون بعد ذلك لم شهدتم علينـا ، ولذلـك لم نؤمر باقامة الحجة عليهم ، لأن اللـه قد أقامهـا) (٤) ، وعلـى هـذا فيكـون الدليل البرهاني الوارد في القرآن الكريم بالنسبة لغير المسلم المنكر للقـرآن الكريم حجة عليه وملزما له . وكذلك كان من نتيجة اعراضهم هـذا أن ضلـوا كما قال تعالى : ﴿ يا بني آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ (٥) ، وقوله تعالى : ﴿ قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو ، فإما يـأتينكم مـني هـدي ، فمن اتبع هداي فلا يضل ولايشـقى ، ومـن أعـرض عـن ذكـري فـإن لـه معيشة ضنكا ، ونحشره يوم القيامة أعمى ﴾ (٦) ، وقال تعـالى : ﴿ وهـذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه، واتقوا لعلكم ترحمون ، أن تقولوا : إنما انـزل

---

(١) سورة الأنعام ، الآية : ١١١ .
(٢) سورة عبس ، الآية : ١٧ .
(٣) سورة الأعراف ، الآية : ١٨٥ .
(٤) ابن الوزير ، إيثار الحق على الخلق ، ص ٣١-٣٢ ، الناشر : دار الكتب العلميـة، بيروت الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
(٥) سورة الأعراف ، الآية : ٣٥ .
(٦) سورة طه ، الآية : ١٢٣-١٢٤ .

الكتاب على طائفتين من قبلنا ، وإن كنا عن دراستهم لغافلين ، أو تقولوا: لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم ، فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة ، فمن أظلم ممن كذب بآيات الله وصدف عنها ، سنجزي الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون ﴾ (١)

فذكر سبحانه أنه يجزي الصادف ، عن آياته مطلقا ، سواء كان مكذبا أو لم يكن سوء العذاب بما كانو يصدفون ، (يبين ذلك أن كل من لم يقر بما جاء به الرسول فهو كافر ، سواء اعتقد كذبه أو استكبر عن الايمان به أو أعرض عنه اتباعا لما يهواه ، أو ارتاب فيما جاء به ، فكل مكذب بما جاء فهو كافر ، وقد يكون كافرا من لا يكذبه اذا لم يؤمن به ، ولهذا أخبر الله في غير موضع من كتابه بالضلال والعذاب لمن ترك اتباع ما أنزله، وان كان ذا نظر وجدل واجتهاد في عقليات وأمور غير ذلك ، وجعل ذلك من نعوت الكفار والمنافقين، وقال تعالى : ﴿ فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون ﴾ (٢) ، وقال تعالى : ﴿وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وافئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شئ إذ كانوا يجحدون بآيات الله ، وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون ﴾ (٣) وقال تعالى : ﴿ فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا ، سنة الله التي قد خلت في عباده ، وخسر هنالك الكافرون ﴾(٤) ، وقال تعالى:

---

(١) سورة الأنعام ، الآية : ١٥٥-١٥٧ .
(٢) سورة غافر ، الآية : ٨٣ .
(٣) سورة الأحقاف ، الآية : ٢٦ .
(٤) سورة غافر ، الآية : ٨٤-٨٥ .

﴿ الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم ، كبر مقتا عند الله وعند الذين آمنوا ﴾ (١) ....) (٢) .

وبتلك المقررات اليقينية القرآنية يكون اليقين القرآني أعم وأشمل من اليقين الفلسفي البرهاني ، وذلك لأن اليقين القرآني ليس مصدره البرهان العقلي فقط . فالفطرة السليمة مصدر لليقين ، وكذلك الوحي والحس والعقل والحدس تعد كلها مصادر لليقين ، وكذلك سعة مجال اليقين القرآني ، فهو شامل لميدانية عالم الشهادة وعالم الغيب ، ويكون في يقينه بالأمور العامة لعالم الواقع منطلقا من يقينه بالغيب ، وفي عالم الغيب يكون يقينه خاضعا للاستكمال والتقصي ، وهذا التفاوت لا يكون بدافع الشك ، ولكن بدافع الاطمئنان ، وهذا التفاوت ناتج عن قوة الايمان والعبادة ، ومن هنا ذكر القرآن الكريم لفظ اليقين ليدل على اليقين الجازم أو على الظن المقارب لليقين، حيث مدح الله سبحانه وتعالى الموقنين بالغيب مع تفاوت درجة يقينهم، فقال تعالى: ﴿ قال الذين يظنون أنهم ملاقو الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله ﴾ (٣) إذن فالقرآن لا يمنع من أن يكون البرهان أو المعرفة البرهانية طريقا لليقين ، بل أكد على أن المعرفة البرهانية طريق لليقين، بل أكد على أن المعرفة البرهانية مطابقة لليقين ، وذلك عندما استعمل -القرآن الكريم في قضاياه- الأدلة البرهانية القائمة على مقدمات يقينية متعددة موصلة إلى اليقين ، وفي استعماله لهذه المقدمات الضرورية المتعددة من

---

(١) سورة غافر ، الآية : ٣٥ .
(٢) ابن تيمية ، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، ج١ ، ص ٦٢ .
(٣) سورة البقرة ، الآية : ٢٤٩ .

المقدمات الفطرية الايمانية والحسية والعقلية كان يسعى الى توسيع دائرة الأدلة ، لكي تشمل البشر كافة لاختلاف مراتبهم الثقافية - وفي توسيعة لهذه الدائرة البرهانية يكون - القرآن الكريم - قد تميز على المنطق الفلسفي الذي يعد خاصا لمن أجاد القياس البرهاني ، وهذا باعتراف الفلاسفة أنفسهم ، وتلمس هذا عند ابن رشد عندما قال : (فنقول : لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق ، والعمل الحق ، وكان التعليم صنفين تصورا وتصديقا كما بين ذلك أهل العلم بالكلام ، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا : البرهانية ، والجدلية ، والخطابية ،وطرق التصور اثنتان : إما الشئ نفسه ، وإما أمثاله ، وكأن الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية من العسر والحاجة في ذلك الى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها ، وكان الشرع انما هو مقصوده تعليم الجميع ، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع طرق التصديق ، وانحاء طرق التصور) (١) وهذه الطرق المذكورة في الشريعة من أجل تعليم الجميع على أربعة أصناف :

أحدهما : أن تكون مع أنها مشتركة خاصة بالأمرين جميعا ، أعني أن تكون في التصور والتصديق يقينية ، مع أنها خطابية أو جدلية ، وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية ، وعرض لنتائجها أن أخذت أنفسها دون مثالاتها ، وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل ، والجاحد له أو المتأول كافر .

---

(١) ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، ص ٢٩-٣٠ ، صححه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبدالجواد عمران ، طبعة المكتبة المحمودية التجارية ، مصر - الطبعة الثالثة ، سنة ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م .

والثاني : أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية ، وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها ، وهذا يتطرق إليه التأويل أعني لنتائجه .

والثالث : عكس هذا وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي قصد إنتاجها نفسها ، وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية ، وهذا أيضا لا يتطرق إليه تأويل ، أعني لنتائجه وقد يتطرق لمقدماته .

والرابع : أن مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية ، وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه ، وهذا طرق الخواص فيها التأويل ، وطرق الجمهور امرارها على ظاهرها. وبالجملة فكل ما تتطرق اليه من هذه التأويل لا يدرك إلا بالبرهان ، ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل ، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين جميعا ، أعني في التصور والتصديق اذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك) (١) إذن فالدليل القرآني يحمل كل مقومات التصور والتصديق المنطقي من قوة في الاستدلال الى الآخذ بالمقدمات الضرورية والمتنوعة من أجل الوصول الى النتائج اليقينية . وهذه المحاولة من ابن رشد في رجوعه الى القرآن الكريم لاستجلاء المعرفة العقلية تحمد له ، ولكن هل كان استقراء ابن رشد للنص القرآني وافيا في بيان وتعداد الوسائل البرهانية التي نادى بها من برهانيه وجدليه وخطابيه وشعرية والتي هي (إن كانت قياسات

---

(١) ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ص ٢٩-٣٠ .

برهانية : فهي مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ، ان كانت ضرورية يستنتج منها الضروري على ضرورتها . أو ممكنة يستنتج منها الممكن . والجدلية : مؤلفة من المشهورات . والخطابية : مؤلفة من المظنونات ومن المقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولد ممتنعة [١] . بالتأكيد ليس هذا هو الطريق الوحيد للقرآن الكريم في انتاج اليقينيات التصديقية . لأن المقدمات القرآنية التي تقوم بانتاج اليقين التصديقي لا تقوم إلا على المقدمات الضرورية اليقينية منذ أول لحظة في استدلاله على موضوع ما هي يصل إلى المنتج فمقدماته يقينية في ذاتها دونما حاجة الى الآخذ بمقياس المقابل . وأما التصديقات اليقينية التي قال بها ابن رشد هنا فهي براهين فلسفية ، ومعظم مقدمات هذه البراهين ليست يقينية ، وبالتالي يكون الناتج غير يقين ، وكذلك فإن البراهين التي قال بها ابن رشد فهي براهين لا تنتج إلا في ظل وضعها في اقيسة على هيئة مقدمات كبرى ، وصغرى ، ومن ثم تأتي النتيجة . اما البراهين القرآنية فهي تأتي على هيئة آيات قرآنية فبالتالي يصل الفرد الى اليقين دونما حاجة الى وضعها في أقيسة معينة ، بل العقل بحرية تامة يصل الى النتيجة كيفما شاء ، فالبراهين والأقيسة غير قاصرة على منطق اليونان بل هي قدر مشترك بين جميع أمم الأرض منها من سبق اليونان أو من أتى بعدهم ، لأن الله تعالى أنزل كتبه وأنزل معها الميزان بالحق، قال تعالى:

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، جـ١ ، ص ٤٦٠-٤٦١ .

﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ﴾ (١) ، وقال تعالى : ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾ (٢) .

وعلى هذا لا بد لكل رسالة من موازين تقاس بها الحجج والبراهين العقلية الواردة فيها من جهة ، والمعارضة لها من جهة أخرى حتى تستقيم حال كل أمة . ومن هنا (لا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه :

أحدها : أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وغيرهم ، وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو قبل المسيح بثلثمائة سنة . فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا ؟

الثاني : أن أمتنا أهل الاسلام ما زالوا يزنون بالموازين العقلية ، ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني ، وإنما ظهر في الاسلام لما عربت الكتب الروحية في دولة المأمون أو قريبا منها .

الثالث : أنه ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب – أي المنطق اليوناني – وعرضوه يعيبونه و يذمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية) (٣) .

---

(١) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص ٣٧٣-٣٧٤ .
(٢) سورة البقرة ، الآية : ٢١٣ .
(٣) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص ٣٧٣-٣٧٤ .

٢- أن المنطق اليوناني حصيلة لطرق الفكر الانساني ، ومن ثم أتى ارسطو ووضعه في تأليف خاص به وسماه بعلم المنطق . على ما وصلنا من مدونات حتى الآن . وبالموازين العقلية أظهر أئمة الاسلام خلل هذا المنطق ، وذلك عندما نظروا بتحليلهم المنطقي في العلاقة بين النتيجة وما يؤيدها من البينات ، ومن واقع حالهم القرآني أقاموا الاستدلالات وحولوها الى براهين . وطبقوا أدوات ميزانهم على البراهين الناتجة ، وقيموا استدلالاتهم واستدلالات غيرهم ، وبعلمهم هذا أيقنوا الغرض الرئيسي من المنطق ، وهو تزويدنا بالمناهج الصحيحة التي تمكننا من التميز بين ما هو صحيح منها منطقا وما هو فاسد ، وهذا ما توصل اليه ابن تيمية بمنهجه القرآني القائم على الميزان والعدل العقلي ، ورأى أن منطق اليونان غير سليم في معانيه ، وذلك عندما قال :

(ولا يقول القائل ليس فيه - أي في المنطق اليوناني - مما انفردوا به إلا مصطلحات لفظية ، ومع ان المعاني العقلية مشتركة بين الأمم . فإنه ليس الأمر كذلك ، بل فيه معان كثيرة فاسدة . ثم جعلوه - أي المنطق - ميزان الموازين العقلية التي هي الأقيسة العقلية ، وزعمو أنه (آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره) وليس الأمر كذلك ، فإنه لو احتاج الميزان الى ميزان لزم التسلسل. وأيضا فالفطرة ان كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي ، وان كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق - لو كان صحيحا - إلا بلادة وفسادا . ولهذا يوجد عامة من يزن به علومه لا بد أن يتخبط ولا يأتي بالأدلة العقلية على الوجه المحمود . ومتى أتى بها على الوجه المحمود أعرض عن اعتبارها بالمنطق لما فيه من العجز والتطويل وتبعيد الطريق وجعل الواضحات

خفيات وكثـرة الغلط والتغليط) (١) .

٣- ومن المسلمات الضرورية ان من كان لديه القدرة على نقض منطق الغير فلا بد أن يكون لديه منطق خاص بـه ، ومنطـق المسلمين هـو المـيزان والعدل الذي أنزله الله سبحانه وتعالى : ﴿ الله الـذي أنـزل الكتـاب بالحق والميزان ﴾ (٢) .

وكتاب الله سـبحانه وتعالى فيـه المـيزان والعـدل الـدال علـى اليقيـن فـي مراتبه الثلاث . المرتبة الأولى اليقيـن الـدال علـى التصـديق بـه وميزانـه العلـم مـن خـلال الدلائـل والشـواهد البرهانيـة لاثبـات الناحيـة الايمانيـة ، والمرتبـة الثانيـة مرتبـة عيـن اليقيـن وميزانـه الرؤيـة والمشـاهدة الحسـية والمرتبة الثالثة مرتبة حق اليقين وميزانه مباشرة الشئ بالاحسـاس بـه - وبصفـة اجماليـة تلاحـظ ان هـذه المراتـب اليقينيـة الثـلاث تحمـل معهـا الموازين وهي الدلائل والشواهد البرهانيـة للوصـول الـى أعلـى المراتـب الايمانية ، وهذا ما أكد عليه ابن القيم بقوله : (ذكر الله سبحانه في كتابه مراتب اليقين ، وهي ثلاثة : حق اليقين ، وعلـم اليقيـن ، وعيـن اليقيـن ، كما قال تعالى : ﴿ كلا لو تعلمون علم اليقين . لـترون الجحيـم . ثـم لترونها عين اليقين ﴾ (٣) فهذه ثلاثة مراتب لليقين :

أولها علمه ، وهـو التصديـق التـام بـه . بحيـث لا يعـرض لـه شـك ولا شبهة تقدح في تصديقه . كعلم اليقين بالجنـة مثـلا . وتيقنهـم أنهـا دار المتقيـن ومقر المؤمنين ، فهذه مرتبة العلم . كيقينهم أن الرسل أخبروا بها عن الله .

---

(١) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص٣٧٤ - ٣٧٥ .
(٢) سورة الشورى ، الآية : ١٧ .
(٣) سورة التكاثر ، الآية : ٥ - ٧ .

المرتبة الثانية : عين اليقين وهي مرتبة الرؤية والمشاهدة ، كما قال تعالى : ﴿ ثم لترونها عين اليقين ﴾ (١) وبين هذه المرتبة والتي قبلها فرق ما بين العلم والمشاهدة : فاليقين للسمع ، وعلم اليقين للسمع ، وعين اليقين للبصر . وفي المسند للامام أحمد مرفوعا (ليس الخبر كالمعاينة) (٢) . وهذه المرتبة هي التي سألها ابراهيم الخليل ربه أن يريه كيف يحيى الموتى ليحصل له مع علم اليقين عين اليقين . فكان سؤاله زيادة لنفسه . وطمأنينة لقلبه . فيسكن القلب عند المعاينة ويطمئن لقطع المسافة التي بين الخبر والعيان . وعلى هذه المسألة أطلق النبي صلى الله عليه وسلم لفظ الشك حيث قال : (نحن أحق بالشك من إبراهيم) (٣) ومعاذ الله أن يكون هناك شك من محمد ولا من إبراهيم وإنما هو عين بعد علم . وشهود بعد خبر ومعاينة بعد سماع .

---

(١) سورة التكاثر ، الآية : ٧ .

(٢) الحديث : صحيح ذكر في المسند ، جـ٤ ، ص١٤٧ ، طبعة دار المعارف ، وذكر في موارد الظمآن ، ص٥١٠ ، طبعه المطبعة السلفية ، مصر ، د.ت .

(٣) الحديث : صحيح أخرجه البخاري ، جـ٣ ، ص١٢٣٤ ، طبعة اليمامة ، دار ابن كثير ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .

المرتبة الثالثة : مرتبة حق اليقين ، وهي مباشرة الشئ بالاحساس به ، كما اذا أدخلوا الجنة وتمتعوا بما فيها ، فهم في الدنيا في مرتبة علم اليقين ، وفي الموقف حين نزلف ونقرب منهم حتى يعاينوها في مرتبة عين اليقين ، واذا دخلوها وباشروا نعيمها في مرتبة حق اليقين . ومباشرة المعلوم تارة يكون بالحواس الظاهرة وتارة يكون بالقلب ، فلهذا قال : ﴿وإنه لحق اليقين﴾ فان القلب يباشر الايمان به ويخالطه كما يباشر بالحواس ما يتعلق بها ، فحينئذ تخالط بشاشته القلوب ويبقى لها حق اليقين .

وهذه أعلى مراتب الايمان وهي التصديقية التي تتفاوت فيها مراتب المؤمنين) (١) وعلى هذا فلكل انسان منطق ، وهو القاسم المشترك في التفكير واستخلاص النتائج من المقدمات دون ترتيبه في نظم عقلية بمسميات اصطلاحية ، وهذا ما أكد عليه ابن القيم بقوله : (فلكل قوم هاد ، ولكل علم صحيح ويقين : دليل يوجبه ، وشاهد يصح به . وقد لا يمكن صاحبه التعبير عنه عجزا وعيا . وان عبر عنه فقد لا يمكنه التعبير عنه باصطلاح أهل العلم وألفاظهم . وكثير ما يكون الدليل الذي عرف به الحق أصح من كثير من أدلة المتكلمين ومقدماتها . وأبعد عن الشبه . وأقرب تحصيلا للمقصود ، ووصولا الى المدلول عليه . بل من استقراء أحوال الناس رأى أن كثيرا من أهل الاسلام – أو أكثرهم – أعظم توحيدا ، وأكثر معرفة ، وأرسخ ايمانا من أكثر المتكلمين ، وأرباب النظر والجدال . ويجد عندهم من أنواع الأدلة والآيات التي يصح بها ايمانهم ما هو أظهر وأصح مما عند المتكلمين . وهذه الآيات التي ندب الله عباده إلى النظر فيها ، والاستدلال بها على توحيده ، ولثبوته

---

(١) ابن القيم ، التبيان في أقسام القرآن ، ص١١٩ – ١٢٠ ، طبعة مكتبة المتنبي ، القاهرة ، د.ت .

صفاته وأفعاله ، وصدق رسله : هي ايات مشهودة بالحس ، معلومة بالعقل ، مستقرة في الفطر . لا يحتاج الناظر فيها الى أوضاع أهل الكلام والجدل ، واصطلاحهم ، وطرقهم البته ، وكل من له جسد سليم ، وعقل يميز به : يعرفها ويقر بها ، وينتقل من العلم بها الى العلم بالمدلول . وفي القرآن الكريم ما يزيد على عشرات ألوف من هذه الآيات البينات . ومن لم يحفظ القرآن فانه اذا سمعها وفهمها وعقلها انتقل ذهنه الى المدلول انتقالا وأقر به)(١).

وبالجملة : فطرق البراهين والحجج العقلية مختلفة من شخص الى شخص ، وان لكل أمة منطقا وتفكيرا ، ولكل علم دليل يقومه ، وشاهد يقيمه . واستخراج الدليل ليس شرطا ضروريا في اثباته على مدلول معين ، لأن ما كل من علم شيئا أمكنه أن يستدل عليه . ولاكل من أمكنه الاستدلال عليه أحسن ترتيبه – وتقريره – قال تعالى: ﴿ الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان ﴾ (٢) فهنا ميزان عادل يتضمن في جملته اعتبار الشئ بمثله وخلافه ، (والقرآن والحديث مملوء من هذا . يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة ، ويبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين ، وينكر على من يخرج عن ذلك ، كقوله تعالى : ﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ﴾ (٣) ، وقوله : ﴿ أفنجعل المسلمين كالمجرمين . ما لكم كيف تحكمون ﴾ (٤) أي ، هذا حكم جائر، غير عادل،

---

(١) ابن القيم ، مدارج السالكين ، جـ٣ ، ص٤٨٦ – ٤٨٧ .
(٢) سورة الشورى ، الآية : ١٧ .
(٣) سورة الجاثية ، الآية : ٢١ .
(٤) سورة القلم ، الآية : ٣٥ – ٣٦ .

فإن فيه تسوية بين المختلفين . وقال : ﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ﴾ (١) ومن التسوية بين المتماثلين قوله: ﴿ أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر ﴾ (٢)، وقوله : ﴿ أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا ﴾ (٣) والقرآن مملوء من ذلك ... وانما المقصود التنبيه على جنس الميزان العقلي ، وأنها حق كما ذكر الله في كتابه . وليست هي مختصة بمنطق اليونان وان كان فيها قسط منها)(٤) . والنص القرآني في منطقه هذا ان صح التعبير – وأقصد به أنه منطق وميزان للعقل من ناحية الحجج والبراهين العقلية – يقيم البراهين بناء على البينات المدعمة لصحته ، وهي المقدمات الضرورية ، والبينات جزء لا غنى عنها في البراهين . والبراهين القرآنية غالبا ما تصاغ للاقناع . وهذه إحدى وظائفها الهامة والمشروعة . واذا حاولنا أن نستخلص تعريفا مفيدا وشاملا للبرهان من خلال النظرة القرآنية . من الممكن صياغته على الشكل الآتي : البرهان القرآني : مجموعة من القضايا قائمة في علاقة بعضها مع بعض . ويتألف البرهان القرآني : من مجموعة واحدة قد تكون هي النتيجة ، ومن قضية واحدة أو أكثر من البينات المؤيدة ، وقد تسمى هذه القضايا البينة بالمقدمات ، وعلى هذا ليس هناك عدد محدد من المقدمات يلزم لكل برهان . ومع هذا لابد وأن يكون هناك قضية واحدة على الأقل للبرهنة عليها . وعلى

---

(١) سورة ص ، الآية : ٢٨.
(٢) سورة القمر ، الآية : ٤٣ .
(٣) سورة البقرة ، الآية : ٢١٤ .
(٤) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص٣٨٢ – ٣٨٣ .

هذا فالقرآن الكريم قد اجتمع فيه ما لم يجتمع في غيره - لا في منطق اليونان، ولا في علم الأوائل ولا المتأخرين (فإنه هو الدعوة والحجة . وهو الدليل والدال عليه وهو الشاهد والمشهود له . وهو الحكم والدليل . وهو الدعوة والبينة . قال الله تعالى : ﴿ أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ﴾ (١) أي من ربه . وهو القرآن . وقال تعالى لمن طلب آية تدل على صدق رسوله : ﴿ أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ؟ إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون . قل كفى بالله بيني وبينكم شهيدا يعلم ما في السموات والأرض والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله أولئك هم الخاسرون ﴾ (٢) . فأخبر سبحانه أن الكتاب الذي أنزله على رسوله يغني عن كل آية . ففيه الحجة والدليل على أنه من الله ، وأن الله سبحانه أرسل به رسوله . وفيه بيان ما يوجب لمن اتبعه السعادة ، وينجيه من العذاب . ثم قال : ﴿ قل كفى بالله بيني وبينكم شهيدا يعلم مافي السموات والأرض ﴾ (٣) فاذا كان الله سبحانه عالما بجميع الأشياء : كانت شهادته أصدق شهادة وأعدلها . فانها شهادة بعلم تام ، محيط بالمشهود به . فيكون الشاهد أعدل الشهداء وأصدقهم ، وهو سبحانه يذكر علمه عند شهادته، وقدرته وملكه عند مجازاته ، وحكمته عند خلقه وأمره ، ورحمته عند ذكر إرسال رسوله . وحلمه عند ذكر ذنوب عباده ومعاصيهم . وسمعه عند ذكر

---

(١) سورة هود ، الآية : ١٧ ، وتكملة الآية : { ومن قبله كتاب موسى اماما ورحمة أولئك يؤمنون به ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده فلاتك في مرية منه إنه الحق من ربك ولكن أكثر الناس لا يؤمنون } .

(٢) سورة العنكبوت ، الآية : ٥١ - ٥٢ .

(٣) سورة العنكبوت ، الآية : ٥٢ .

دعائهم ومسألته . وعزته وعلمه عند قضائه وقدره) (١) .

هذه النظرة الشاملة في القرآن الكريم كما يقربها ابن القيم إلى تصورنا توضح للبحث مدى ارتباط السلف الصالح بمعالم البراهين والحجج القرآنية ، ومدى فهمهم لهذا القرآن لما احتواه من دلائل وشواهد عقلية وكل هذا بنظرة كلية . ومن ثم أخذوا في تفصيل هذه البراهين الى استخراج الأدلة الجزئية المتعلقة بمسائل معينة ، مثل الاستدلال بالآيات القرآنية على الوحي واثباته بأنه الحق من خلال الآيات والبراهين ، الأدلة - الأفقية والنفسية - والاستدلال بأسمائه وصفاته . وهو في كل هذا يخاطب الفطرة السلمية . وهذا ما استخرجه ابن القيم بالميزان والعدل ، وقال : (إنه لابد أن يرى العباد من الآيات الأفقية والنفسية ما يبين لهم : أن الوحي الذي بلغته رسله حق . فقال تعالى : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم . حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ (٢) فانه هو المتقدم في قوله : ﴿ قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به ﴾ (٣) ، ثم قال : ﴿ أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد ﴾ فشهد سبحانه لرسوله بقوله أن ما جاء به حق . ووعده أن يرى العباد من آياته الفعلية الخلقية)(٤). وكذلك استدل ابن القيم على بعض القضايا بأسمائه وصفاته . ويتحرر هذا الاستدلال من منطلق أن الله سبحانه وتعالى في الحقيقة هو الدال على نفسه بآياته . فهو الدليل لعباده في الحقيقة بما نصبه لهم من الدلالات والآيات والبراهين . (وقد أودع في الفطر التي لم تتنجس

---

(١) ابن القيم ، مدارج السالكين ، جـ٣ ، ص٤٦٩ .
(٢) سورة فصلت ، الآية : ٥٣ ، وتكملة الآية : { أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد } .
(٣) سورة فصلت ، الآية : ٥٢ .
(٤) ابن القيم ، مدارج السالكين ، جـ٣ ، ص٤٦٦ .

بالتعطيل والجحود : أنه سبحانه الكامل في أسمائه وصفاته ، وأنه الموصوف بكل كمال ، المنزه عن كل عيب ونقص . فالكمال كله ، والجمال والجلال والبهاء ، والعزة والعظمة والكبرياء : كله من لوازم ذاته – يستحيل أن يكون على غير ذلك . فالحياة كلها له . والعلم كله له ، والقدرة كلها له ، والسمع والبصر والارادة . والمشيئة والرحمة والغنى ، والجود والاحسان والبر ، كله خاص له قائم به . وماخفي على الخلق من كماله أعظم ، وأعظم مما عرفوه منه . بل لا شبه لما عرفوه من ذلك الى ما لم يعرفوه . ومن كماله المقدس : اطلاعه على كل شئ . وشهادته عليه ، بحيث لا يغيب عنه وجه من وجوه تفاصيله ، ولا ذرة من ذراته ، باطنا . ومن هذا شأنه : كيف يليق بالعباد أن يشركوا به . وأن يعبدوا معه غيره ؟ وأن يجعلوا معه الها آخر . وكيف يليق بكماله أن يقر من يكذب عليه أعظم الكذب ، ويخبر عنه بخلاف ما الأمر عليه . ثم ينصرف على ذلك ويؤيده ، ويعلي كلمته . ويرفع شأنه . ويجيب دعوته ، ويهلك عدوه ، ويظهر على يديه من الآيات والبراهين الدالة ما تعجز عن مثله قوى البشر – وهو – مع ذلك كاذب عليه مفتر ، ساع في الأرض بالفساد ؟) (١) اذن فمن الآيات القرآنية الاستدلال بأسمائه وصفاته لثبوت صدق قضية ما ، فيمكن الاستدلال بكماله المقدس ، وأوصافه وجلاله على صدق رسله ، وعلى وعده ووعيده ، ودعا عباده الى الاستدلال على مسائله بهذه الطريقة في آيات متعددة ، مثل ، قوله تعالى : ﴿ ولو تقول علينا بعض الأقاويل ، لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين . فما منكم من أحد عنه حاجزين ﴾ (٢) .

---

(١) ابن القيم ، مدارج السالكين ، جـ٣ ، ص٤٦٧ .
(٢) سورة الحاقة ، الآية : ٤٤ – ٤٧ .

وكذلك (يستدل بأسمائه وصفاته على وحدانيته ، وعلى بطـلان الشـرك كما في قوله : ﴿ هو الله الذي لا إله إلا هو . الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون ﴾ (١) وأصناف ذلك في القرآن) (٢) ويرى ابن القيم أن الإستدلال بهـذا الطريـــق - أي بطريـق الاستدلال بأسمائه وصفاته - طريق الخاصة .

وبمحاولة الى فهم البراهين والأدلة القرآنية نجدها أنها سيقت مـن أجـل هدف معين ، وهو الايمان . وعلى ذلك يلمس بشكل واضح أن القرآن الكريـم طـالب المتعلق بالآيات والشواهد والبراهين ورأى أن تـرك التعلـق بهـا يعـد انسـلاخا مـن العلـم والايمـان بالكليـة . وانمـا كـانت المطالبـة بـالتعلق والأخـذ بالآيات ، لأن التعلق والأخذ بها استدلال ، وبهذا الاستدلال يصل الى التوحيـد والايمان . والله سبحانه وتعالى ساق الأدلـة والآيات مـن أجل هـذا الهـدف . وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليـــم ﴾ (٣) ،

وقوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من قبلـك إلا رجـالا نوحـي إليهـم مـن أهل القرى أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيــف كـان عاقبـة الذيـن مـن قبلهم ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلـون ﴾ (٤) ، وقـال تعالـــى : ﴿ ولله غيب السموات والأرض وإليه يرجع الأمر كلـــه ﴾ (٥) .

---

(١) سورة الحشر ، الآية : ٢٢ - ٢٣ .
(٢) ابن القيم ، مدارج السالكين ، جـ٣ ، ص٤٦٨ .
(٣) سورة البقرة ، الآية : ١١٥ .
(٤) سورة يوسف ، الآية : ١٠٩ .
(٥) سورة هود ، الآية : ١٢٣ .

وعلى هذا فقضية الايمان أوجبها العقل والسمع (١) فإنه -أي القرآن الكريم- يذكر الأدلة والبراهين العقلية على التوحيد وهو في هذا يخاطب الفطرة والعقل معا . واعلم أنه ان لم يكن حسن التوحيد وقبح الشرك معلوما بالعقل ، مستقرا في الفطر فلا وثوق بشئ من قضايا العقل . فان هذه القضية من أجل القضايا البديهية وأوضح ما ركب الله في العقول والفطر . ولهذا يقول سبحانه عقيب تقرير ذلك (أفلا تعقلون ؟ أفلا تذكرون ؟) وينفي العقل عن أهل الشرك ويخبر عنهم بأنهم يعترفون في النار : أنهم لم يكونوا يسمعون ولا يعقلون . وأنهم خرجوا عن موجب السمع والعقل ، وأخبر عنهم : أنهم ﴿ صم بكم عمي فهم لا يعقلون ﴾ (٢) ، وأخبر عنهم : أن سمعهم وأبصارهم وأفئدتهم لم تغن عنهم شيئا . وهذا انما يكون في حق من خرج عن موجب العقل الصريح والفطرة الصحيحة . ولو لم يكن في صريح العقل ما يدل على ذلك لم يكن في قوله تعالى : (انظروا) و (اعتبروا) و (سيروا في الأرض ، فانظروا) . فائدة . فانهم يقولون عقولنا لاتدل على ذلك . وانما هو مجرد اخبارك . فما هو النظر والتفكير والاعتبار والسير في الأرض ؟ وما هذه الأمثال المضروبة ، والأقيسة العقلية والشواهد العيانية ؟ أفليس في ذلك أظهر دليل على حسن التوحيد والشكر) (٣) .

---

(١) قضية الايمان أوجبها العقل والشرع ، هذا ما ذهب اليه أهل السنة ، بينما ذهب المعتزلة الى أن قضية الايمان توجب بالعقل ويعاقب على تركه . والسمع مقرر لما وجب بالعقل ومؤكد له . فجعلوا وجوبه والعقاب على تركه ثابتين بالعقل . والسمع مبين ومقرر للوجوب والعقاب .

(٢) سورة البقرة ، الآية : ١٧١ .

(٣) ابن القيم ، مدارج السالكين ، جـ٣ ، ص٤٩٠ - ٤٩١ .

إذن فالمنطق القرآني منطق الفطرة الانسانية ، وفيه كل مقومات المنطق المتعلقة بالقوة الإدراكية من حيث الدلائل والبراهين والنظم العقلية والادراكات الجزئية والكلية ، والقوة العاقلة لتلك الادراكات الجزئية والكلية في بحثها عن المعلومات التصديقية اليقينية من خلال تصوراتها النظرية والبديهية .

معالم منطق الفطرة الإنسانية :

من حجج وأباطيل المشركين والرد عليها بحجج وبراهين النص القرآني أنه سبحانه أنزل القرآن الكريم في جملته ليصحح العقيدة الايمانية من شوائب الشرك والتقليد والضلال ، ولمعالجة الانحرافات بأنواعها ، وانطلق في اثبات الحقائق الاساسية لعقيدته من العالم الغيبي ، وهي :

١- إثبات وجود الخالق ، وصفاته .
٢- إثبات وحدانيته .
٣- إثبات البعث واليوم الآخر .

وفي اثبات كل حقيقة من هذه الحقائق الثلاث يواجه بأنواع متعددة من الحجج والتحديات من قبل المشركين والملحدين ، وفي المقابل يستعمل أدلة وبراهين متنوعة ، براهين وحججا يرد بها على حجج وبراهين المشركين والملحدين الكفرة ، وبراهين وحجج يثبت بها حقائقه الايمانية وهو يستعمل جميع أنواعها من براهين فطرية وحسية الى براهين عقلية واعجازية وجدلية.

والقرآن الكريم واجه أنواعا عديدة من الكفر والإلحاد العقائدي عند نزوله . وكانت له مواقف إزاءهم منها :

١- كان الالحاد المطلق ، وهو الاتجاه ، الذي لا يؤمن بوجود خالق ، ولا بوجود أي قوة وراء هذا الكون بما فيه ، وتتلخص فلسفتهم الحياتية في قولهم : ﴿ وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ﴾ (١) ، وقالوا : ﴿ إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ﴾ (٢) ، وقالوا : ﴿ إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين ﴾ (٣) .

٢- وواجه المشركين الذين انحرفوا في اعتقادهم وأشركوا مع الله آلهة أخرى وجعلوهم أربابا ووسطاء وقالوا : ﴿ ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى ﴾ (٤) ، وقالوا : ﴿ أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا ﴾ (٥) ، وقالوا : ﴿ ما هذا إلا رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم ﴾ (٦) ، وقال تعالى : ﴿ ويعبدون من دون الله ما لايضرهم ولاينفعهم﴾(٧).

٣- وكذلك واجه انحرافات أهل الكتاب في عقائدهم ، أولئك الذين حادوا عن الوحدانية بالتجسيد وتأليه الانسان ، فقالوا : ﴿ وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ولله ملك

---

(١) سورة الجاثية ، الآية : ٢٤ .
(٢) سورة الأنعام ، الآية : ٢٩ .
(٣) سورة المؤمنون ، الآية : ٣٧ .
(٤) سورة الزمر ، الآية : ٣ .
(٥) سورة الأعراف ، الآية : ٧٠ .
(٦) سورة سبأ ، الآية : ٤٣ .
(٧) سورة يونس ، الآية : ١٨ .

السموات والأرض وما بينهما وإليه المصير ﴾ (١) ، وقال تعالى:
﴿ لقد كفر الذين قالوا إن اللّـــه هو المسيح ابن مريم ﴾ (٢) .

وبناء على هذه الوقائع وأمثالها في الحاد وكفر وانحراف جاء القرآن الكريم بحججه وبراهينه المتعددة والمتنوعة ، مخاطبا هؤلاء وأولئك دونما اقتصار على طريقة معينة ، أو على شكل منظم ومرتب على هيئة أقيسة ، بل أثبت القرآن الكريم لنفسه بداية على أنه صاحب منطق ، لأن فيه الحجج والبراهين ، وبناء عليه تحدى المعاندين الملحدين والمنحرفين ، بقوله تعالى : ﴿ فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ﴾ (٣) كذلك قال سبحانه وتعالى : ﴿ قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي ﴾ (٤) اذن فهاتان الآيتان دالتان على أن كتاب الله لا يخلو من البراهين المحتاج إليها في أمور الدين والدنيا . ومن المسلمات الأساسية في البراهين القرآنية أنها أتت مخاطبة للفطرة السليمة ومسلمة بالمقدمات وأنها – أي البراهين – تدرك بالفطرة قبل التغير ، أو مع الشعور بذلك التغير ، فإن مداواته بعد الشعور به سهلة ، وذلك لأن البصيرة في المعلومات كالبصر في المحسات ، وكلاهما مخلوقان في الأصل على الكمال . واما براهين اهل النظر فلم تكن على هذا الوفاق (وأن خوض جميع المتكلمين في عقائدهم الخلافية بين الفرق الإسلامية يتوقف دائما أو غالبا على الخوض في مقدمات

(١) سورة المائدة ، الآية : ١٨ .
(٢) سورة المائدة ، الآية : ١٧ .
(٣) سورة غافر ، الآية : ٨٣ .
(٤) سورة الأنبياء ، الآية : ٢٤ .

لتلك العقائد ، وجميع تلك المقدمات مختلف فيها أشد الاختلاف ، بين أذكياء العالم ، وفحول علم المعقولات ، من علماء الاسلام ، دع عنك غيرهم) (١) .
وبسبب هذا الاختلاف وعدم الاتفاق على المقدمات الأولية في براهينهم - سواء لدى أهل المنطق أو علماء الكلام - اختلفت براهينهم واضطربت في صدقها . لأنهم لم يأخذوا بأبسط قواعد المقدمات ، وهي أن تكون أجلى من النتائج . (فلينظر بإنصاف من كان من أهل علماء الكلام ، في تلك القواعد الدقيقة والمباحث العميقة ، والمعارضات الشديدة ، والمناقشات اللطيفة ، في أحكام القدم وحتى يصح من الله تعالى ايجاد الحوادث وما لزم كل خائض في ذلك حتى التزم بعض شيوخ الكلام ، نفي القدرة على تقديم الخلق عن وقته وبعضهم أن الحوادث لا نهاية لها في الابتداء كما لا نهاية لها في الانتهاء . وقال جمهورهم : إنه قادر في القدم ، ولا يصح منه الفعل فيه مع قدرته ، وكذلك اختلافهم فيما يتعلق به العلم في القدم وفي أحكام الوجود والموجود ، وهل هما شئ واحد على التحقيق . أو بينهما فرق دقيق) (٢) وعلى هذا الاضطراب وعدم الاتفاق وضعوا مقدماتهم في ابحاثهم ، فبالتالي ما بنى على الاضطراب لا بد أن يكون مضطربا في نتائجه وفاقدا لصفة اليقين .

وإذا عدنا لحجج المنكرين للدين والمشركين والملحدين وجدناها متنوعة ومتعددة . بعضها يحمل الاسلوب التعنتي والوهمي ، وبعض آخر يحمل الأسلوب الجدلي الواهي ، والبعض الآخر يركز على التمسك بالمحسـات ،

---

(١) ابن الوزير ، إيثار الحق على الخلق ، ص١٥ .
(٢) ابن الوزير : إيثار الحق على الخلق ، ص١٥ - ١٦ .

ومن أهمها :-

١- آفة التقليد ، وتمسكوا بهذه الآفة من باب المحافظة والالتزام وعدم الوقوع في إسار البدع ، فبالتالي انصب الالتزام لديهم على المعتقدات والعادات الموروثة عن الأجيال السابقة ، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في آياته المتعددة ، مثل قوله تعالى : ﴿ ما كان حجتهم إلا أن قالوا ائتوا بآبائنا إن كنتم صادقين ﴾ (١) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا ﴾ (٢) ، وقال تعالى : ﴿ قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ﴾ (٣) . وقال تعالى : ﴿ وإذ فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا ﴾ (٤) ، وقال تعالى : ﴿ إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون ﴾ (٥) . يلاحظ منذ الوهلة الأولى أن هذه الآفة لم يكن لها أساس من العقل أو المنطق إنما كان أساسها العواطف الواهية .

٢- ومن أسانيد الكفار والملحدين آفة المطالبة بإظهار المعجزات ، وهذا الأسلوب يعد من الأساليب التي يستعملها العاجز عن المواجهة بالحجة المنطقية ، فبالتالي يغلب على تسميته بالأسلوب التعنتي والوهمي. وأشار القرآن الكريم إلى هذه الآفة بقوله تعالى :

---

(١) سورة الجاثية ، الآية : ٢٥ .
(٢) سورة الأعراف ، الآية : ٧٠ .
(٣) سورة المائدة ، الآية : ١٠٤ .
(٤) سورة الأعراف ، الآية : ٢٨ .
(٥) سورة الزخرف ، الآية : ٢٢ .

﴿ وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾(١) ، وقال تعالى : ﴿ إن الله عهد إلينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان ﴾ (٢) ، وقال تعالى : ﴿ قالوا لن نؤمن حتى نؤتي مثل ما أوتي رسل الله ﴾ (٣) ، وقال تعالى : ﴿ وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ﴾ (٤) .

٣- آفة الاستكبار القائم على الادعاء بالقدرة التي تماثل قدرة الرب سبحانه وتعالى . قال سبحانه وتعالى : ﴿ إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت ﴾ (٥) ، وقال تعالى : ﴿ وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا أنا يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم ﴾ (٦) ، وقال سبحانه وتعالى في أصحاب الحجة الاستكبارية على لسان فرعون : ﴿يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي﴾(٧) .

---

(١) سورة البقرة ، الآية : ٥٥ .
(٢) سورة آل عمران ، الآية : ١٨٣ .
(٣) سورة الأنعام ، الآية : ١٢٤ .
(٤) سورة الاسراء ، الآية : ٩٠ .
(٥) سورة البقرة ، الآية : ٢٥٨ .
(٦) سورة البقرة ، الآية : ٢٤٧ .
(٧) سورة الزخرف ، الآية : ٥١ .

٤- آفة الحسية المحضة ، وهو أن ما وقع تحت طائل حواسهم أخذوه وسلموا به ، وما لم يقع تحت طائل حواسهم رفضوه ولم يلتفتوا إليه . واستدلوا بالمحسات على أمور حياتهم ، كما في قوله تعالى عندما قالوا : ﴿ لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا ﴾ (١) ، وقال تعالى : ﴿ وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ (٢) ، وقال تعالى : ﴿ وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ﴾ (٣) .

٥- آفة الجدل والاصرار في العناد وهي المخاطبة والمواجهة بالاسلوب الكلامي المعتمد على مقدمات مشهورة دون اليقين ، وأتت أسانيدهم هذه نتيجة لغياب عن ذهنهم بأن نقيض حجتهم هذا ممكن وذلك لأن حجتهم هذه قائمة على مقدمات لا ترقى في حقيقة حالها وواقعها الى مرتبة اليقين . كما جاء في قوله تعالى : ﴿ بل قالوا مثل ما قال الأولون . قالوا أإذا متنا وكنا ترابا وعظاما أإنا لمبعوثون . لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل إن هذا إلا أساطير الأولين ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم ﴾ (٥) تلك هي أسانيد

---

(١) سورة الفرقان ، الآية : ٢١ .
(٢) سورة البقرة ، الآية : ٥٥ .
(٣) سورة الأنعام ، الآية : ٢٩ .
(٤) سورة المؤمنون ، الآية : ٨١ – ٨٣ .
(٥) سورة يس ، الآية : ٧٨ .

ودعاوى المشركين والمعاندين والملحدين المنكرين لشرع الله ، وبهذا يتحتم على البحث أن يعود الى البراهين القرآنية ، مستعينا بحقائقها ، للرد على حجج هؤلاء وأولئك . وبداية لا بد من تلمس الأسس البرهانية اليقينية في القرآن الكريم : -

الأول : أن البراهين اليقينية في القرآن الكريم تقوم على ثلاث ركائز أساسية تتعلق بصدور المعرفة الصحيحة ، والمعرفة الصحيحة انما طريقها هو القرآن الكريم ، وذلك حينما نص على أن الميزان المنزل من الله انما هو المعيار الصحيح . قال تعالى : ﴿ الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان ﴾ (١) والركائز الثلاث التي تقوم عليها صور البراهين والاستدلالات القرآنية متمثلة في قوله تعالى: ﴿ ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون ﴾ (٢) وهذه الركائز الثلاث ربانية في مصدرها وتوجيهها .

فالركيزة الأولى : هي مصدرية الكتاب المنزل على أنبيائه عن طريق الوحي ، ليوضحوا ويبينوا معالم الطريق الايماني وما لم يكونوا بمدركيه بمجرد الحواس والعقل ، والركيزة الثانية : العلم ، وهي المعرفة الصحيحة القائمة على الوسائل المتعددة بمناهج (٣)

---

(١) سورة الشورى ، الآية : ١٧ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية : ٥٢ .

(٣) مناهج : يراد بمنهج البحث - في أي فرع من فروع المعرفة - الطريقة التي يتبعها العقل في دراسته لموضوع ما ، للتوصل الى قانون أو مذهب جامع ، أو هو فن ترتيب الأفكار ترتيبا دقيقا بحيث يؤدي إلى كشف حقيقة مجهولة . أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة ، انظر : د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص٩١ ، طبع القاهرة سنة ١٩٥٥ .

متعددة . أما الركيزة الثالثة : فهي الفطرة ، وذلك أن القرآن الكريم قد جاء مخاطبا للفطرة السليمة . ويهدي العقول الى الأمور الغيبية والواقعية . اذن فمن الركائز الثلاث التي هي الكتاب والعلم والهدى نشأت المعارف الجزئية والكلية .

الثاني : ان البراهين القرآنية لا تقوم إلا على مقدمات يقينية تطمئن إليها الأنفس ، ويؤيدها العلم والفطرة والعقل لذا أنكر القرآن الكريم على الذين يجادلون في الله بغير علم ، بقوله تعالى : ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾ (١) والمقدمات اليقينية التي ذكرها القرآن الكريم من حسية وعقلية وفطرية في خطها الأساسي تخاطب الفطرة الصحيحة كمقدمة أولية ضرورية للبراهين القرآنية ، وإلى جانبه المقدمات الأخرى من حسية وعقلية وعلمية واعجازية .

الثالث : ومن الأسس البرهانية في القرآن الكريم اعتماده في براهينه على الحقيقة العلمية . ولا يأخذ بالأمور الظنية والجدلية الوهمية والانفعالات النفسية . وقد أشار القرآن الكريم الى هذا في كثير من آياته ، مثل قوله تعالى : ﴿ ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون ﴾ (٢) ، وقال تعالى: ﴿ ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شئ وهدى ورحمة لقوم يؤمنون ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ فقد جاءكم بينة

---

(١) سورة الحج ، الآية : ٨ ، وسورة لقمان ، الآية : ٢٠ .
(٢) سورة الأعراف ، الآية : ٥٢ .
(٣) سورة يوسف ، الآية : ١١١ .

من ربكم وهدى ورحمة ﴾ (١) . ومن ثم أنكر على الذين يعتمدون في أدلتهم وأقوالهم واستدلالاتهم على الظن والجدل والانفعالات النفسية ، وذكر الله سبحانه وتعالى حالهم هذا ، بقوله تعالى : ﴿ يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية ﴾ (٢) ، وقال تعالى : ﴿ وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغني من الحق شيئا ﴾ (٣) ، وقال تعالى : ﴿ وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب ﴾ (٤) .

منهج القرآن الكريم في رده على دعاوى وأسانيد الكفار والمعاندين :

تناول البحث فيما سبق أنواع الدعاوى والأسانيد من قبل الكفار والمعاندين في رفضهم لقبول حقائق الدين لمزيد من الايضاح يحاول البحث الاجابة على تساؤل مفاده : ما المنهج القرآني في الرد على تلك الدعاوى ؟ سلك القرآن الكريم في رده على هذه الدعاوى والأسانيد مناهج عدة منها المنهج العقلي ، والمنهج الحسي ، والمنهج العلمي ، وكلها مناهج عقلية ومنطقية . وبشكل عام كان رده على هذه الدعاوى متمثلا في بيانه أن هذه الدعاوى لا تطابق العلم ، ولا تخضع لأبسط قواعد العقل ، وهي في مجموعها أباطيل واهية .

---

(١) سورة الأنعام ، الآية : ١٥٧ .
(٢) سورة آل عمران ، الآية : ١٥٤ .
(٣) سورة يونس ، الآية : ٣٦ .
(٤) سورة غافر ، الآية : ٥ .

أ - وفي رده على دعوى التقليد : رأى - القرآن الكريم - أن التقليد في حد ذاته قضية واهية ، لأنه ليس بقائم على النظرة الموضوعية الموصلة الى الحقيقة المنشودة ، وفي رده على هذه الدعوى ، قال سبحانه وتعالى : ﴿ أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولايهتدون﴾ (١) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون ﴾ (٢) .

ب- رده على إصرارهم على العناد الجدلي : رد على هذه الدعوى بأسلوب جدلي قائم على مقدمات يقينية ولا يمكن أن يدفعها الذهن بأمور ممكنة ، ولأن فيه معنى الإلزام والافحام إلا أنه مشتمل على التوجيه والارشاد الى طريق الحق والصواب ، وذلك بتوضيح الخلل والضعف في البنية الجدلية ، ومن ثم يقوم بتوضيحها لكي تصبح حجة عليه لا له ، وهذا مثل قوله تعالى لليهود لما أراد الزامهم بحجتهم فيما حرموه على أنفسهم بغير أمر ربهم ﴿ كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة قل فاتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين . فمن افترى على اللّه الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ وقالوا أإذا كنا عظاما ورفاتا أإنا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة أو حديدا أو خلقا مما يكبر في

---

(١) سورة المائدة ، الآية : ١٠٤ .
(٢) سورة البقرة ، الآية : ١٧٠ .
(٣) سورة آل عمران ، الآية : ٩٣ - ٩٤ .

صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة ﴾ (١)

جـ - رده على الحسية المحضة :

أقر القرآن الكريم في رده على دعاوى المعاندين والكفار بأن العقل الإنساني ليس من طبيعته أن يصل مباشرة الى معرفة الغيبيات ، وكذلك ليس من طبيعته أن يصل الى معرفة كنة الشئ وحقيقته ، ولكنه أقر بأنه يصل الى تلك الغيبيات من خلال الآثار والشواهد المحسوسة والمعقولة ، وهي وجود الكون وما احتوته من موجودات ، لأن الرب سبحانه وتعالى يدعو عباده إلى معرفته من طريقين :-

أحدهما : النظر في مفعولاته . والثاني : التفكير في آياته وتدبرها ، فالنوع الأول كقوله تعالى : ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل اللّه من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب ﴾ (٣) (فأما المفعولات فإنها دالة على الأفعال ، والأفعال دالة على الصفات . فإن المفعول يدل على فاعل فعله ، وذلك يستلزم وجوده وقدرته ومشيئته وعلمه لاستحالة صدور الفعل الاختياري من

---

(١) سورة الاسراء ، الآية : ٤٩ - ٥١ .
(٢) سورة البقرة ، الآية : ١٦٤ .
(٣) سورة آل عمران ، الآية : ١٩٠ .

معدوم أو من موجود لا قدرة له ولا حياة ولا علم ولا إرادة) (١) .

د - رده على دعوى المطالبة بالإعجاز : أبطل هذه الحجة بالمقاييس العقلية - وبين أن دعواهم هذا ما هي إلا سفسطة ولغو القول ، كما في قوله تعالى : ﴿ الذين قالوا إن الله عهد إلينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل اللّه ، اللّه أعلم حيث يجعل رسالته سيصيب الذين أجرموا صغار عند اللّه وعذاب شديد بما كانوا يمكرون ﴾ (٣) .

هـ - رده على آفة التحدي الاستكباري :

وهي دعوى قائمة على الجدل الاستكباري ، ذلك الجدل الباطل القائم على الادعاء بالقدرة الإلهية دون سند ودليل يؤيد هذا الادعاء ، وقال سبحانه وتعالى فيهم عندما ادعوا القدرة على إحياء الموتى وإماتة الأحياء ولكن القرآن لم يطالبهم بهذا القائم على التجربة الحسية ، لأن ذلك في مجموعه ليس في قدرتهم . بل طالبهم بما لا يضر الانسانية، فقال لهم عندما قالوا : ﴿ قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن اللّه يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر واللّه لايهدي القوم الظالمين ﴾ (٤) .

---

(١) ابن القيم ، الفوائد ، ص٢٠ .
(٢) سورة آل عمران ، الآية : ١٨٣ .
(٣) سورة الأنعام ، الآية : ١٢٤ .
(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٥٨ .

أنواع البراهين القرآنية ومجالاتها التي استخدمت فيها :

يحاول البحث هنا أن يضع علاقات للأدلة والاستدلالات ، بحيث تخرج في صور براهين بناء على المقدمات الضرورية الواردة في الآيات الدالة على موضوع ما ، وبنوعية هذه المقدمات الواردة في الآيات القرآنية ، والتي هي مقدمات قائمة على مخاطبة الفطرة والحس والعقل والجدل والاعجاز استخلصنا هذه البراهين ، وهي البرهان الفطري ، والبرهان الحسي ، والبرهان العقلي ، والبرهان الجدلي ، والبرهان الاعجازي وهذه البراهين القرآنية كلها قائمة على مقدمات ضرورية ، وهي مقدمات فطرية وحسية وعقلية وجدلية واعجازية ، فبالتالي فهي حجج وأدلة تفيد اليقين الجازم دون أدنى شك ، وكل دليل يلزم مدلوله . وعلى هذا فليس هناك وجه للمقارنة بين حجج وأدلة القرآن الكريم وحجج وأدلة المناطقة . لأن أدلة المناطقة منها ما يفيد اليقين الجازم ، وهي الحجة البرهانية . ومنها ما يفيد دون ذلك .

فإن كانت ملزمة للطرف الآخر المناظر أو المعروض عليه الدليل ، باعتباره مسلما بمقدمات الحجة لشهرتها شهرة مقاربة لقوة اليقين ، أو لأنها هي مذهبه ، فهي الحجة الجدلية .

وان كانت غير ملزمة للطرف الآخر المناظر أو المخاطب ، لكنها تفيد ظنا راجحا مقبولا ، فهي الحجة الخطابية . وان كانت دون ذلك الا أنها تتلاعب بمشاعر المخاطب ، فيستجيب لمضمونها ويتأثر بها ، ولو كان عالما بعدم صحتها ، فهي الحجة الشعرية .

وإن كانت مؤلفة من مقدمات كاذبات أو فيها ما هو كاذب غير صحيح فهي الحجة المرفوضة فهذه الحجة المرفوضة ان كانت قائمة على خطأ غير مقصود فهي الغلط ، وان كانت قائمة على خطأ مقصود من أجل التمويه على الخصم ، أو من أجل تضليل المخاطب ، فهي (المغالطة) وتسمى حجة المغالطة حجة سوفسطائية . أما البراهين القرآنية ، فهي أدلة مقررة في مقدماتها ونتائجها ، والذي يشهد لصدق هذه المقدمات والنتائج الواقع بما فيه من وسائل فطرية وحسية وعقلية ، فبالتالي تكون ملزمة للطرف الآخر بواقع حالها لا بواقع حال الطرف الآخر .

وفضل البحث استخدام لفظ البرهان بدلا من الاستدلال . لأن هناك مفارقة ومخالفة بين اللفظتين من جهة المقدمات . وهذا يستدعي توضيح معنى الاستدلال ، ومعنى البرهان .

معنى الاستدلال : هو البرهان الذي يبدأ من قضايا يسلم بها ، ويسير إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة وعلى هذا فالاستدلال عملية عقلية فيها ينتقل الفكر من قضايا منظور اليها في ذاتها بصرف النظر عن صدق مقدماتها أو كذبها الى قضايا أخرى ناتجة عنها بالضرورة ، وأما البرهنة فأخص من الاستدلال من ناحية اقامة الدليل ، اذ هي استدلال يراعى فيه التسليم بصدق المقدمات ، وبالتالي تكون النتيجة صحيحة . وعلى هذا فالاستدلال لا يخبرنا عن صدق النتائج ، وانما يخبرنا عن ضرورة مقدمات معلومة ، أما البرهنة فتخبرنا بصدق ما نصل اليه من نتائج لأنها تعتمد على مقدمات صادقة .

ويتقرر هذا بشكل دائم ، ولو نظرت في أي برهان قرآني لوجدته يبدأ من قضايا بديهية أولية ، وينطلق منها الى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة . وقد تكون القضية الأولى ناتجة من قضايا سابقة عليها في داخل العلم الواحد الذي تنتسب اليه تلك القضايا . ولكن هذا التوقف الدوري والتسلسل لا يستمر إلى ما لا نهاية ، بل لابد من التوقف عند قضايا مسلمة لا تبرهن عليها . وهي التي تسمى بالقضايا البديهية الأولية . وهذه القضايا الأولية براهين في القرآن الكريم ، وهي من الممكن أن تكون قد وضحت في قضايا سابقة ، مثل مسألة إثبات وجود الله ، فيلاحظ في آية معينة ، مثل قوله تعالى : ﴿ أفي الله شك فاطر السموات والأرض ﴾ (١) ، قد اثبت وجود الله سبحانه وتعالى بالبداهة ، ودونما حاجة الى دليل لاثباته . وفي آيات أخرى يلاحظ أنه قد أثبت وجود الله بالدلائل والأدلة القائمة على مقدمات أولية ، مثل قوله تعالى : ﴿ قل انظروا ماذا في السموات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون ﴾ (٢) وكذلك أثبت أحقية أتباع القرآن الكريم على أنها قضية ضرورية بديهية لا تحتاج الى دليل لاثبات صدقها ، مثل قوله تعالى : ﴿ الم . ذلك الكتاب لا ريب فيه ﴾ (٣) ، وقوله تعالى: ﴿ الم . تنزيل الكتاب لا ريب فيه ﴾ (٤) . وفي آيات أخرى جاءت هذه المسألة في قضايا من أجل اثباتها بمقدمات ضرورية على هيئة أدلة ، كما في قوله تعالى : ﴿ وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من

---

(١) سورة إبراهيم ، الآية : ١٠ .
(٢) سورة يونس ، الآية : ١٠١ .
(٣) سورة البقرة ، الآية : ١ – ٢ .
(٤) سورة السجدة ، الآية : ١ – ٢ .

مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ (١) .

ومن المعلوم أن عدم القدرة على الإتيان بمثله يلزم عنها وجود مدلولها بالضرورة ، وهو صدق القرآن الكريم وبالتالي هو أحق بالاتباع . وعلى هذا فان هذا البرهان القائم على مقدمات ضرورية يكون نتيجة ضرورية ، وهو لا ينشئ معرفة جديدة ، وكل ما في الأمر أن الدليل هنا ينشئ علما بالنتيجة الآتية عن الدليل .. ومن الممكن تسميته بمعارف الأدلة .

ومن الأمور الواجب ذكرها قبل القول على البراهين في القرآن مسألة البراهين القرآنية أهي متساوية في مخاطبتها للعقول ؟ أم أنها متفاوتة ؟

المسائل البرهانية القرآنية غير متساوية في مخاطبتها للعقول ، وذلك لأن القضايا التي تستخدم في البرهان تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصورها . وكذلك تتفاوت لتفاوت الأذهان المدركة للقضايا ، لأن الشئ قد يكون ممتنعا لأمور خفية لازمة ، وما دامت تلك الأمور خفية وقائمة لا يمكن ادراكها والجزم بامكانه ، (والمحال هنا أعم من المحال لذاته أو لغيره ، والامكان الذهني حقيقته عدم العلم بالامتناع ، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالامكان الخارجي ، وهذا هو الامكان الذهني ، فإن الله سبحانه وتعالى لم يكتف في بيان امكان المعاد بهذا ، اذ يمكن أن يكون الشئ ممتنعا ولو لغيره ، وان لم يعلم الذهن امتناعه ، بخلاف الامكان الخارجي فانه اذا علم بطل أن يكون ممتنعا ، والانسان يعلم الامكان الخارجي : تارة بعلمه بوجودالشئ وتارة بوجود نظيره ، وتارة بعلمه بوجود الشئ أولى بالوجود منه

---

(١) سورة البقرة ، الآية : ٢٣ .

فإن وجود الشئ دليل على أن ماهو دونه أولى بالامكان منه) (١) . إذن ففي آيات الرب سبحانه وتعالى أدلة وبراهين وهي شهادة من الله سبحانه وتعالى لهم . بينها لعباده غاية البيان . وأظهرها لهم غاية الإظهار بقوله وفعله (٢) . وفي الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال (مامن نبي من الأنبياء إلا وقد أوتي من الآيات ما آمن على مثله البشر ، وانما كان الذي أوتيته وحيا أوحاه الله إلي . فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة) (٣) . غير أن الخفاء والتفاوت في الأدلة والبراهين أتت نتيجة لتفاوت الأذهان المدركة للقضايا والآيات . اذن فالبراهين القرآنية على الشكل الآتي :

١- **البرهان الفطري** : هو البرهان الضروري اليقيني الذي لا يحتاج الى نظر واستدلال ، وانما يتألف من مسائل يقينية على هيئة تفيد اليقين دونما حاجة الى مقدمات ودلائل وشواهد ، واليقين فيها مساو لليقين الايماني ، وهو من التصديق الجازم النابع من الوازع النفسي ، اذن فهذه الحجة البرهانية طريقها الوازع النفسي . لأن (من الناس من يكون حي القلب واعي الفطرة فاذا فكر بقلبه وجال بفكره دله قلبه وعقله على صحة القرآن وأنه الحق ، وشهد قلبه بما أخبر به القرآن فكان ورود القرآن على قلبه نورا على نور الفطرة ، وهذا وصف الذين قيل فيهم : ﴿ ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من

---

(١) ابن تيمية ، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، جـ١ ، ص٤٦ – ٤٧ .

(٢) ابن القيم ، مدارج السالكين ، جـ٣ ، ص٤٦٦ .

(٣) الحديث : صحيح أخرجه البخاري ، جـ٩ ، ص٤ – ٦ كتاب فضائل القرآن باب كيف تنزل الوحي ، وأخرجه مسلم (١٥٢) في الإيمان باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، والبغوي : شرح السنة ، جـ١٣ ، ص١٩٥ ، رقم ٣٦١٥ ، طبعة المكتب الإسلامي ، طبعة أولى ، سنة ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م ، عمان .

ربك هو الحق ﴾ (١) ، وقال في حقهم ﴿ الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ﴾ (٢) . فهذا نور الفطرة على نور الوحي) (٣) والنور بصيرة على بصيرة الفطرة الصحيحة والادراك الصحيح ونور الوحي والكتاب فيضاف احد النورين الى الآخر فيزداد العبد نورا على نور ، ولهذا يكاد ينطق بالحق والحكمة قبل أن يسمع ما فيه بالأثر بمثل ما وقع في قلبه ونطق به فيتفق عنده شاهد العقل والشرع والفطرة والوحي . به عقله وفطرته وذوقه الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهو الحق لا يتعارض عنده العقل والنقل البتة ، بل يتصادقان ويتوافقان (٤) . وبهذه الفطرة عرفوا أن الحق فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم عن الله سبحانه وتعالى ، وقال سبحانه وتعالى في أصحاب البرهان الفطري: ﴿ وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به ﴾ (٥) .

---

(١) سورة سبأ ، الآية : ٦ .

(٢) سورة النور ، الآية : ٣٥ ، وتكملة الآية : { ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شئ عليم }.

(٣) ابن القيم ، الفوائد ، ص٤ .

(٤) ابن القيم ، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ، ص٨ ، طبعة دار الفكر ، القاهرة ، سنة ١٤٠١هـ .

(٥) سورة الحج ، الآية : ٥٤ .

وكذلك ، قال سبحانه وتعالى فيهم : ﴿ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلا الظالمون ﴾ (١) ، وقال تعالى : ﴿ ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدي إلى صراط العزيز الحميد ﴾ (٢) . وعلى هذا فمجال البرهان الفطري ، هو المجال الغيبي بما فيه من معرفة الله سبحانه وتعالى ، وتوحيده ، ومعرفة المبدأ والمعاد ، والنبوة والايمان. ففي إثبات وجود الله سبحانه وتعالى يلاحظ أن البرهان الفطري يؤخذ على أنه برهان ضروري يقيني وأنه لا يحتاج إلى نظر واستدلال بل الفطرة تثبته ، كما في قوله تعالى : ﴿ أفي الله شك فاطر السموات والأرض ﴾ (٣) . ومن هنا فقد ورد هذا البرهان الفطري في صورة التلازم البديهي بين عين المدلول ، الذي هو إثبات وجود الله تعالى ، وعين الدليل الذي هو انفطار السموات والأرض . ومن هنا دلت على مطلوبها بشكل أدق من أدلة العقل والحس . وكذلك يتضح هذا البرهان الفطري بصورة تأكيدية عند حديث القرآن الكريم عن مسألة الذات الإلهية على أنها مسألة مقررة بالفطرة – فيتحدث بأحد أسلوبين (أسلوب الإثبات وهو الأعم والأغلب . وأسلوب النفي . وقد وضحت لنا سورة الإخلاص معالم هذا المنهج في قوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد . الله الصمد . لم

---

(١) سورة العنكبوت ، الآية : ٤٩ .
(٢) سورة سبأ ، الآية : ٦ .
(٣) سورة إبراهيم ، الآية : ١٠ .

يلد ولم يولد . ولم يكن له كفوا أحد ﴾ (١) فلو تأملنا هذه السورة القصيرة في مبناها ، العزيزة في معناها - نجد الآيات الأولى قد جاءت في صيغة الإثبات (الله أحد الله الصمد) بينما جاءت الآيات الأخيرة في صيغة النفي (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) وبين الاثبات والنفي كان يدور حديث القرآن كله عن الله سبحانه وتعالى) (٢) اذن لا يأتي الحديث عن الشئ بالاثبات والنفي الا اذا كان برهانه الدال عليه بديهيا وفطريا .

وكذلك اثبات الايمان في الكتاب بالبرهان الفطري ، ويدل عليه قوله تعالى : ﴿ الم . ذلك الكتاب لا ريب فيه ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ الم . تنزيل الكتاب لا ريب فيه ﴾ (٤) . وبهذا يكون البرهان الفطري قد تفرد بجانبه النفسي عن أي برهان وضعي . لأن الله سبحانه وتعالى فطر القلوب على قبول الحق والانقياد له ، والطمأنينة به ، والسكون إليه ومحبته . وفطرها على بغض الكذب والباطل ، والنفور عنه ، والريبة به ، وعدم السكون اليه ، ولو بقيت الفطرة على حالها لما آثرت على الحق سواه . ولما سكنت الا اليه ، ولا اطمأنت الا به ، ولا أحبت غيره . ولهذا ندب الله عز وجل عباده الى تدبر القرآن . فان كل من تدبره أوجب له تدبره علما ضروريا ويقينا جازما : أنه حق وصدق (٥) . إذن فبالفطرة الصحيحة تحصل

---

(١) سورة الاخلاص ، الآية : ١ - ٤ .
(٢) د. الجليند ، نظرية المنطق بين فلاسفة الاسلام واليونان ، ص١٣٩ .
(٣) سورة البقرة ، الآية ١ - ٢ .
(٤) سورة السجدة ، الآية : ١ - ٢ .
(٥) ابن القيم ، مدارج السالكين ، جـ٣ ، ص٤٧١ .

العلوم والمعارف المتعلقة بحقائق الدين من اثبات وجود الله ووحدانيته ، واعادته المعدوم واليوم الآخر (وأن كثرة التعنت في النظر تؤدي الى طلب تحصيل الحاصل ، والتشكيك فيه وقد جربنا ذلك وتأثيره في الموسوسين في الطهارة وفي النية وأمثالها ، من الأمور الضرورية ، فاذا صح مرض العقول في الضروريات بسبب التعنت والغلو في تحصيل الحاصل ، فكيف اذا وقع هذا السبب في محاورات العقول ، ودقائق الكلام وتوهم المبتلى بالوسوسة أنه لا طريق له الى معرفة الله تعالى الا تلك الدقائق الخفية ، والقواعد المختلف فيها بين أذكياء البرية . ومن أمارة عدم اليقين فيها استمرار الخلاف بعد طول البحث من الأذكياء من أهل الانصاف ، ومن علماء أهل الاسلام . ولا تحسبن أن العلة في ذلك وقتها ، بل العلة عدم الطريق الى معرفتها . يوضح هذان علم الحساب والفلك وتسيير الشمس والقمر ومعرفة أوقات الكسوفين من أدق العلوم ، ومع دقته فان غالبه صحيح متفق عليه بين العارفين له ، وما كان منه خفيا ظنيا فهو معروف بذلك بين أهله . وعكس ذلك علم أحكام النجوم في حدوث الحوادث ، فان غالبه باطل لأنها لم تصح منه المقدمات . فدل الضعف والاختلاف على ضعف القواعد لاعلى وقتها ، ولذلك لا يختلف أهل الحساب الدقيق في الفرائض وقسمة المواريث في المناسخات ونحوها مع وقته . ولذلك لا يختلف علماء العربية والمعاني والبيان في كل دقيق ، بل يتفقون حيث تكون المقدمات صحيحة وإن دقت، ولا يختلفون الا حيث تكون المقدمات ظنية)(١).

---

(١) ابن الوزير الصنعاني ، إيثار الحق على الخلق ، ص ١٨ .

وعلى هذا فإن مسألة اثبات وجود الله تعالى مسألة فطرية في خطها الأساسي ، ولا تحتاج الى براهين لاثباتها ، بل تثبت بالبرهان الفطري القائم على المقدمات والنتائج اليقينية من جهة ، ومن جهة أخرى تعد - أي مسألة اثبات وجود الله تعالى - من المسائل البرهانية التي لابد من اثباتها ، وهذه البراهين الدالة على وجوده المسلم به ، ما هي إلا لزيادة ، الطمئنان ، وأما بالنسبة للكفار المعاندين فهو دليل وحجة عليهم .

٢- **البرهان الحسي** : هو ما كانت مقدماته يقينية ، وتتألف في الحجة القرآنية من مقدمات حسية يقينية على هيئة قضايا ومسائل متنوعة ومدعمة ، بمعنى أن كل قضية ومسألة مطروحة في الآيات تدعم الأخرى لأجل الوصول الى نتيجة ضرورية يقينية . وهذه الحجة البرهانية طريقها أحد طرق الاستدلال المباشر المعتمد على الوسائل الحسية . وهذا البرهان يعد من أشمل انواع البراهين ، لأن (القرآن الكريم يجعل أساس اليقين في المعرفة بأنواعها السابقة نابعا من الحواس أو واصلا إليها بسبب ما ، وما لم تكن أدلته على قضية ما أدلة حسية مباشرة فهي تتصل بالمحسوسات بطريق غير مباشر تستمد منه يقينها التجريبي) (١) من بعد أن أمهدها بالوسائل الحسية. قال تعالى : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ﴾ (٢) ، وقال تعالى :

---

(١) د. محمد السيد الجليند ، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، ص١٤٢ .
(٢) سورة النحل ، الآية : ٧٨ .

﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾ (١) . وعلى هذا فالبرهان الحسي يتمثل في مشاهدة الكون من حيث نظامه وخلقه وتنوعه في مخلوقاته .

- أما بالنسبة لمجال هذا البرهان ، فهو برهان واقعي ومن ثم من بعد اثباته يندرج الى المجال الغيبي . ففي المجال الواقعي . فالآيات القرآنية كثيرة ومتنوعة ، مثل قوله تعالى : ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم كانوا هم أشد منهم قوة ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون ﴾ (٤) فهذه الآيات في مجموعها تعد من الآيات الكونية التي يستشهد بها القرآن الكريم لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى ، وانه ينطلق فيها من المحسوس الواقعي الى الاثبات الغيبي . وتلاحظ المقدمات اليقينية في هذا البرهان – الحسي – من خلال الآية الأولى : فالمقدمة الأولى خلق السماء ، والثانية زينتها ، والمقدمة الثالثة ما لها من فروج . وهذه الأمور في مجموعها محسوسة وواقعية ولا مجال للشك فيها . وهذا الأسلوب البرهاني القرآني يتميز باسلوب المعايشة .

وكذلك تعد تلك المقدمات دلائل جزئية محسوسة تدل على موجود

---

(١) سورة الإسراء ، الآية : ٣٦ .
(٢) سورة ق ، الاية : ٦ .
(٣) سورة غافر ، الآية : ٢١ .
(٤) سورة يس ، الآية : ٣٧ .

متعين أوجد تلك الأشياء والتلازم بين تلك المقدمات ضروري لأن هذه الآيات المعينة باعتبارها أثرا محسوسا يلزم عنها بالضرورة أن يكون لها موجود معين في الخارج . ولهذا فان كل جزئية في هذا الكون تعتبر دليلا على الموجود ، وهذا ما انفرد به القرآن الكريم في براهينه ، وهو تدعيم القضية الواحدة بعدة شواهد . ويتضح هذا أكثر عند التأمل في دلالات البرهان الحسي الذي جاء في صورة ثلاث دلالات : (١) هي دلالة الأنفس . ودلالة الآفاق . ودلالة المعجزات وكلها دل عليها القرآن الذي وصفه الله تعالى بأنه يهدي للتي هي أقوم . أما دلالة الأنفس فانها بليغة . قال تعالى : ﴿ قتل الإنسان ما أكفره . من أي شئ خلقه . من نطفة خلقه فقدره ﴾ (٢) ، وقال تعالى : ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ (٣) ، وقال تعالى : ﴿ يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك ﴾ (٤) ، وقال : ﴿ كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ﴾ (٥) ، وقال تعالى : ﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة ﴾ (٦) إلى

(١) انظر : ابن الوزير الصنعاني ، إيثار الحق على الخلق ، ص٤٥ – ٤٦ ، وترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م .
(٢) سورة عبس ، الآية : ١٧ – ١٩ .
(٣) سورة الذاريات ، الآية : ٢١ .
(٤) سورة الانفطار ، الآية : ٦ – ٨ .
(٥) سورة البقرة ، الآية : ٢٨ .
(٦) سورة الحج ، الآية : ٥ .

قوله ﴿ ذلك بأن الله هو الحق ﴾ ، إلى ﴿ وأن الله يبعث من في القبور ﴾ (١) وأبطل شبهة الطبائعية بقوله من تراب لأن آدم أبو البشر وأصلهم بالتواتر الضروري لا أب له ولا أم فلزمت الحجة وبانت ووضحت ولله الحمد والثناء والمنة ، وكذلك الآية التي في سورة المؤمنين من قوله : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ﴾ إلى قوله : ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ (٢) ، وقال : ﴿ أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين . وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ﴾ (٣) . وقد جمع الله تعالى ذكر دلالتي النفوس والآفاق في قوله تعالى : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ (٤) . وذلك إما أن نعلم بالمقدمات الضرورية النتيجة الضرورية فيها بأننا موجودون في أحياء قادرين عالمين ناطقين سامعين مبصرين مدركين بعد أن لم نكن شيئا . وهذا يلزم ضرورة العلم بإثبات الصانع الموجود وبقدرته على إعادته الحياة وبهذا تكون كل آية تحمل عدة مقدمات يقينية ، وهي الدلائل ، لكي تدعم النتيجة التي تريد الوصول اليها . وبهذا ينطلق الفكر في عمله المنطقي من خلال البرهان الحسي أو غيره من البراهين ، وأنه لا يشترط في العلم بالغيبيات والواقع أن يبنى على المقدمات المنطقية الفلسفية ، بل التفكير الصحيح يأتي بحرية

---

(١) سورة الحج ، الآية : ٧ .
(٢) سورة المؤمنون ، الآية : ١٢ – ١٤ .
(٣) سورة يس ، الآية : ٧٧ – ٧٨ .
(٤) سورة فصلت ، الآية : ٥٣ .

الفكر ودون وضعه في قوالب صورية . فالقرآن الكريم براهينه ضرورية ، وبالحتمية توصله تلك الضروريات. إلى اليقين لأن في كل آية برهان فطري أو حسي أو عقلي أو إعجازي أو جدلي معتمد فيه على مقدمات ضرورية تنتج عنها بالضرورة نتيجة يقينية ، وفرق كبير بين الاستدلال بالبراهين القرآنية الدالة على المعين الواحد والاستدلال بالقياس الكلي الفلسفي الدال على المطلق غير المتعين (فالدليل في الآية يستلزم مدلوله على جهة الضرورة ، ومدلوله لا يكون أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره .

بل نفس العلم بالآية المعينة يوجب العلم الضروري بعين مدلولها ، والعلم بجهة التلازم بين الآية ومدلولها هو حجة الدلالة في كل آية ، ومدار الاستدلال في كل دليل هو حجة التلازم بينه وبين مدلوله ، وهذا منهج أوضح في الاستدلال وأقرب الى الفطرة وأولى في العقل ، وهنا نحب أن ننبه الى فرق كبير بين منهج القرآن في الاستدلال ومناهج الفلاسفة والمتكلمين ، ذلك أن منهج القرآن في الاستدلال بالآية يكون الدليل جزئيا – ومتنوعا – وحجة التلازم فيه ضرورية . أما مناهج الفلاسفة والمتكلمين فان دليلهم كلي لا يؤدي الى مدلول معين في الخارج وانما مدلوله عقلي وكلي ، ولا يمنع من وقوع الاشتراك بين المدلول وغيره فضلا عن أن جهة التلازم فيه قد تكون غير ضرورية) (١) وكذلك فإن مقدمات براهين الفلاسفة والمتكلمين مقدمات ظنية في حقيقتها وإن كانوا ينظرون إليها على أنها مقدمات يقينية . وذلك لأنها مقدمات مختلف فيها أشد الاختلاف .

---

(١) د. محمد السيد الجليند ، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، ص ١٧٢.

وأما مقدمات القرآن الكريم فهي مقدمات ضرورية يقينية متفق عليها، لأنها مقدمات قائمة على مخاطبة الفطرة في أساسها ، وكذلك فإن أدلة القرآن الكريم قد تحمل في البرهان الواحد الدال على موضوع معين مقدمات متنوعة من فطرية وحسية وعقلية واعجازية ، واذا رفض الطرف المقابل جدلا مقدمة واحدة أو مقدمتين فلا يستطيع أن يرفضها في مجموعها الكلي ، أما أدلة الفلاسفة والمتكلمين فإنها قائمة على مقدمتين من نوع واحد . فبالتالي تكون سهلة الرفض وعدم القبول .

٣- **البرهان العقلي** :وهو ما كانت مقدماته يقينية ، ويتألف من مقدمات حسية على هيئة قضايا ومسائل ملموسة أو غير ملموسة ، ولكنها تحتاج إلى استكشاف ، وتدعم بعدة شواهد ، وهذه الحجة قد تصاغ بالطرق المباشرة أو غير المباشرة بمعنى أنها تصاغ من خلال وسائل حسية .

وبعمل العقل نصل فيه إلى النتيجة اللازمة من بعد النظر . وكذلك فإن هذا البرهان العقلي القائم على استخلاص النتائج من الحس تؤيده الوقائع العلمية . وهذا يؤكد على أن البرهان الواحد قد يحمل عدة براهين ، قد يحمل البرهان الحسي والعقلي والعلمي معا . وهذا هو الغالب على البراهين القرآنية، وهو عدم تقيده بنوع واحد من البراهين وعلى كل فالبرهان في القرآن الكريم قائم على التدبر في آيات الكون وتأمله لاستكشاف واستخلاص النتائج الدلالية العلمية على ما احتواه المجال الغيبي والواقعي وهذا هو خاصية البراهين القرآنية ، ذلك أن مجال كل برهان هو العالمين معا دون أن ينفرد أي برهان بمجال معين ، والآيات القرآنية في مجموعها الكلي توضح هذا . وهذا البرهان العقلي ورد في آيات كثيرة . ومن ثم عندما تحقق العلماء منه أعطوه أبعادا استدلالية يقينية ، ومن هذه الآيات ، قوله تعالى : ﴿ أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شئ حي أفلا يؤمنون وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم وجعلنا فيها فجاجا سبلا لعلهم يهتدون وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق في ظلمات ثلاث ذلكم الله ربكم له الملك لا إله إلا هو فأنى تصرفون ﴾ (٢) ، والظلمات الثلاثة ظلمة البطن وظلمة المشيمة وظلمة الرحم . وقوله تعالى : ﴿ يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية : ٣٠-٣٣ .
(٢) سورة الزمر ، الآية : ٦ .

أمسكهما من أحد من بعده ﴾ (١) ، (وعندما تأمل العلماء هذه الآية أعطوها أبعادا استدلالية يقينية ، وذلك عندما اتفقوا على أن العالم في الهواء أرضه وسماؤه وما فيه من البحار والجبال وجميع الأثقال وقد ثبت بضرورة العقل أن الثقيل لا يستمسك في الهواء إلا بممسك ، وأن هذا الامساك الدائم المتقن لا يكون بما لا يعقل من الرياح) (٢) . ومعلوم أن الامساك آية يلزم عنها وجود مدلولها بالضرورة ، وهو الخالق الذي أوجد وخلق السماء والأرض ، ومن بعد خلقه أمسكها . وهذه النتيجة البرهانية العقلية استخلصت بمقدمات حسية . ولذلك فإن أسلوب هذا البرهان جاء على صيغة البرهان العقلي القائم على التقصي لإنشاء معرفة علمية استكشافية جديدة ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فإن البراهين العقلية قد تأتي على سبيل تذكر العقل بالمعارف الأولية الفطرية ، بحيث أن العقل لو تصورها لحكم بوجوبها ووقوعها للجهة المختصة بها . وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ أو ليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ﴾ (٤) وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلايعلم من بعد علم شيئا وترى الأرض

---

(١) سورة فاطر ، الآية : ٤١ .
(٢) ابن الوزير الصنعاني ، إيثار الحق على الخلق ، ص ٥٤ .
(٣) سورة الأنبياء ، الآية : ٢٢ .
(٤) سورة يس ، الآية : ٨١ .

هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج﴾(١)
فهذه الأدلة في مجموعها أدلة عقلية قائمة على مقدمات ضرورية يحكم العقل فيها بأن يلزم عنها وجود مدلولها بالضرورة ، وهي في الآية السابقة إعادة الخلق بناء على علمه وقدرته . ومن هنا أتى هذا البرهان العقلي في هذه الآية على سبيل تفكير الانسانية ورجوعها إلى فطرتها بإقرارها بقدرة الخالق سبحانه وتعالى .

وكذلك فإن هناك براهين عقلية قرآنية من النوع الذي يحتاج الى استكشافه بطرق غير مباشرة ، مثل طريقة القياس العقلي من خلال المثل ، الذي يؤخذ من منطلق العبر ويقاس عليه غيره . فمن عمل بمثل عمل المذكور في الآية جوزي بجزائه ليتعظ المتأمل فيه فلايعمل بمثل عمله، (قال تعالى : ﴿ ولقد أنزلنا إليكم آيات مبينات ومثلا من الذين خلوا من قبلكم وموعظة للمتقين ﴾ (٢) ، وهو ما ذكره من أحوال الأمم الماضية التي يعتبر بها ويقاس عليها أحوال الأمم المستقبلة كما قال : ﴿ لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ﴾ (٣) ، ومن كان من أهل الإيمان قيس بهم وعلم أن الله يسعده في الدنيا والآخرة ، فمن كان من أهل الكفر قيس بهم وعلم أن الله يشقيه في الدنيا والآخرة ، كما قال في حق هؤلاء ﴿ أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر ﴾ (٤) ، وقال في حق المؤمنين : ﴿ وعد

(١) سورة الحج ، الآية : ٥ .
(٢) سورة النور ، الآية : ٣٤ .
(٣) سورة يوسف ، الآية : ١١١ .
(٤) سورة القمر ، الآية : ٤٣ .

الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ﴾ (١)) (٢) ، وواضح أن المثل المذكور في القرآن الكريم هو قياس عقلي يقاس بأحد المثلين على الآخر ، وهذا من باب قياس التمثيل ، وكذلك يؤخذ المثل القرآني على أنه قياس شمولي ، وذلك اذا قيست الأمثال الكلية الغابرة من قصص الأولين على الجزئي الماثل في واقع الحال . وهذا ما استخلصه ابن تيمية من القرآن الكريم ، وقال : (فلقوا المثل يراد به النظير الذي يقاس به النظير الذي يقاس عليه ويعتبر به ويراد به مجموع القياس ، قال سبحانه : ﴿ وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم ﴾ (٣) ، أي لا أحد يحيها وهي رميم ، فمثل (أي : ذلك الكافر الذي ضرب هذا المثل) ، الخالق بالمخلوق في هذا النفي ، فجعل هذا مثل هذا لا يقدر على إحيائها سواء نظمه قياس تمثيل أو قياس شمول .

- وكذلك من الطرق غير المباشرة في البرهان العقلي طريقة الجمع بين الأمور المتماثلة، بمعنى أنه لا يفرق بين متماثلين ولا يسوي بين شيئين غير متماثلين . وإن كانا مختلفين متضادين لم يسو بينهما . وإذا تساوى الشيئان كان حكما في الجمع بينهما ، وإذا اختلفا لم يسو بينهما في الحكم والنتيجة (ولفظ الاختلاف في القرآن يراد به التضاد والتعارض ، ولا يراد به مجرد عدم التماثل كما هو في اصطلاح كثير من النظار،

---

(١) سورة النور ، الآية : ٥٥ .

(٢) ابن تيمية ، الفرقان بين الحق والباطل ، تقديم وتحقيق الشيخ / حسين يوسف غزال، ص ٣٧ ، طبعة دار إحياء العلوم ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .

(٣) سورة يس ، الآية : ٧٨ .

ومنه قوله : ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجـــدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾ (١) ، وقوله : ﴿ إنكم لفي قول مختلف يؤفك عنه من أفك ﴾ (٢) وقوله : ﴿ ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ﴾ (٣) .... (٤) .

- وكذلك من الطرق غير المباشرة في البرهان العقلي ، طريقة الاستدلال بأسمائه وصفاته بطريق الأولى ، ويستدل بالأسماء والصفات الكمالية المتعلقة بالذات الإلهية لإثبات صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ووعده ووعيده ، ووحدانيته ، وبطلان الشرك به (وإذا تدبرت القران رأيته يدعو إلى ذلك ، فيبديه ، ويعيده لمن له فهم وقلب واع عن الله . قال تعالى : ﴿ ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين ﴾ (٥) . أفلا تراه كيف يخبر سبحانه أن كماله وقدرته تأبى أن يقر من تقول عليه بعض الأقاويل .... كما يستدل بأسمائه وصفاته على وحدانيته ، وعلى بطلان الشرك . كما في قوله تعالى : ﴿ هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم هو الله الذي لاإله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، سبحان الله عما

---

(١) سورة النساء ، الآية : ٨٢ .
(٢) سورة الذاريات ، الآية : ٨-٩ .
(٣) سورة البقرة ، الآية : ٢٥٣ .
(٤) ابن تيمية ، الفرقان بين الحق والباطل ، ص ٤٣ .
(٥) سورة الحاقة ، الآية : ٤٤-٤٧ .

يشركون ﴾ (١) ، وأضعاف أضعاف ذلك في القرآن . ويستدل سبحانه بأسمائه وصفاته على بطلان ما نسب إليه من الأحكام والشرائع الباطلة، وأن كماله المقدس يمنع من شرعها لا كقوله : ﴿ وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون ﴾ (٢) .... (٣) أي أن هذا الذي قلتم به في حق الله سبحانه وتعالى يأباه العقل لما اتصف به الرب من كمال مقدس ومنزل ، وما دمتم لا ترضونه على أنفسكم فمن الأولى عقلا أن لا يتصف به الرب سبحانه وتعالى ، لأن شهادته سبحانه وتعالى على كل شئ ، وقدرته على كل شئ ، وحكمته وعزته وكماله المقدس من جهة ذاته وصفاته وأسمائه تأبى ذلك كل الإباء .

- ومن المجالات التي استخدم فيه البرهان العقلي ، المجال الغيبي منها:-
- اثبات وجود الله تعالى : ولما كانت طرق معرفة الله والاقرار به كثيرة ومتنوعة صار كل طائفة من النظار تسلك طريقا الى اثبات معرفته وكل منهم يظن أنه لا طريق الا تلك ، وهذا غلط محض وهو قول بلا علم ، فإنه من أين للانسان أنه لا يمكنه المعرفة الا بهذا الطريق ، فإن هذا نفي عام لا يعلم بالضرورة ، فلابد من دليل يدل عليه ، وليس مع النافي دليل يدل على هذا النفي ، بل الموجود يدل على أن للمعرفة طرقا أخرى ، وأن غالب العارفين بالله من الأنبياء وغير الأنبياء ، بل

(١) سورة الحشر ، الآية : ٢٢-٢٣ .
(٢) سورة الأعراف ، الآية : ٢٨ .
(٣) ابن القيم ، مدارج السالكين ، جـ٣ ، ص ٤٦٧-٤٦٨ .

من عموم الخلق عرفوه بدون تلك الطريق المعنية .... وأن الطرق تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل ، وتارة بزيادة مقدمات فيه يستغني عنها آخرون فهذا يستدل بحدوث الذوات ، وهذا بحدوث الصفات وهذا بحدوث المعين ، وهذا بحدوثه وحدوث غيره (١) وهذا الاختلاف نتيجة للمقدمات التي اتخذوها في براهينهم المتعلقة بإثبات وجود الله تعالى .

وأما منهج القرآن الكريم في اثبات وجود الله سبحانه وتعالى فيقوم على طريقتين عقليتين ، والرب سبحانه وتعالى يدعو عباده في القرآن الكريم الى معرفته عن طريقين : (أحدهما النظر في مفعولاته والثاني التفكير في آياته وتدبرها فتلك آياته المشهودة وهذه آياته المسموعة والمعقولة ، فالنوع الأول : كقوله تعالى : ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ﴾ إلى آخرها ، وقوله تعالى : ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب ﴾ (٢) وهو كثير في القرآن ، والثاني – أي طريقة التفكير في آياته وتدبرها – كقوله : ﴿ أفلا يتدبرون القرآن ﴾ (٣) وقوله : ﴿ أفلم يدبروا القول ﴾ (٤) ، وقوله ﴿ كتاب أنزلناه إليك مباركا ليدبروا آياته ﴾ (٥) . وهو كثير أيضا) (٦). وعلى هذا نستطيع أن نصل الى معرفة الله سبحانه

---

(١) ابن تيمية ، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، جـ٢ ، ص٢٧٣-٢٧٤ .
(٢) سورة آل عمران ، الآية : ١٩٠ .
(٣) سورة النساء ، الآية : ٨٢ .
(٤) سورة المؤمنون ، الآية ٦٨ وتكملة الآية (أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين) .
(٥) سورة ص ، الآية : ٢٩ ، وتكملة الآية : (وليتذكر أولو الألباب) .
(٦) ابن القيم ، الفوائد ، ص ٢٠ .

وتعالى بطريقتين ، كل طريقة على حدة ، بحيث تكون الطريقة الأولى ، وهي طريقة النظر في المفعولات ممهدة وأولية للطريقة الثانية ، وهي طريقة التفكير في آياته . وبمجموع الطريقتين تقوى البراهين ويثبت المدلول بالدليل العقلي بالشكل الآتي : فأما طريقة النظر في المفعولات فإنها دالة على الأفعال ، والأفعال دالة على الصفات (فإن المفعول يدل على فاعل فعله وذلك يستلزم وجوده وقدرته ومشيئته وعلمه لاستحالة صدور الفعل الاختياري من معدوم أو موجود لا قدرة له ولا حياة ولا علم ولا إرادة : ثم ما في المفعولات من التخصيصات المتنوعة دال على ارادة الفاعل ، وإن فعله ليس بالطبع بحيث يكون واحدا غير متكرر . وما فيها من المصالح والحكم والغايات المحمودة دال على حكمته تعالى : وما فيها من النفع والاحسان والخير دال على رحمته : وما فيها من البطش والانتقام والعقوبة دال على غضبه : وما فيها من الاكرام والتقريب والعناية دال على محبته . وما فيها من الاهانة والابعاد والخذلان دال على بغضه ومقته : وما فيها من ابتداء الشئ في غاية النقص والضعف ثم سوقه إلى تمامه ونهايته دال على وقوع المعاد : وما فيها من أحوال النبات والحيوان وتصرف المياه دال على امكان المعاد : وما فيها من ظهور آثار الرحمة والنعمة على خلقه دليل على صحة النبوات ، وما فيها من الكمالات التي لوعدمتها كانت ناقصة دليل على أن معطي تلك الكمالات أحق بها) (١) إذن فمعمولاته الدالة على اثبات وجوده – أي وجود الرب سبحانه وتعالى – تفيد البرهنة على عدة أمور متعلقة بذاته وصفاته ، وبصدق رسالاته . ومن خلال النظر العقلي نصل الى صدق الآيات المسموعة المنبهة على الاستدلال بالآيات .

---

(١) ابن القيم ، الفوائد ، ص ٢٠-٢١ .

- وفي اثبات التوحيد : ومن طرق القرآن الكريم لاثبات التوحيد طريقة ضرب الأمثال ونصل اليها من خلال البرهان العقلي . لأنها قائمة على مقدمات عقلية ، قال تعالى : ﴿ ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم ﴾ (١) واذا كان ليس لديكم من شركاء في أموالكم فمن الأولى أن لا يكون لله سبحانه وتعالى شركاء . وعلى هذا فإن عدم وجود شركاء لكم في أموالكم يلزم عنه مدلوله وهو عدم وجود شركاء لله سبحانه وتعالى .

- وكذلك اثبت القرآن الكريم التوحيد بالبراهين اليقينية الحسية المستمدة من الواقع الحسي ، وهذا ما سلكه في رد دعوى أهل الكتاب من اليهود والنصارى ، وذلك عن ما نسب اليهود من أن عزيرا ابن الله ، كما أدعت النصارى أن المسيح ابن الله . نجد أن القرآن الكريم في براهينه الدالة على التوحيد يلجأ الى اثبات اليقين من خلال الحس والعقل . فالذين ادعوا أن الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا أشهدوا خلقهم ؟ (ومعلوم أنهم لم يشهدوا خلقهم ولم يوجد من ادعى ذلك أو يملك دليلا عليه ، فكيف يدعون شيئا لم يشهدوه وليس معهم برهان على صحته ، والاستفهام هنا متضمن نفي الشهادة . والشهادة رؤية بصرية ، بمعنى أنها تجربة حسية ، فأنت اذا رأيت شيئا وشاهدته يجوز لك أن تشهد له أو عليه نفيا أو اثباتا على سبيل اليقين والجزم ، ولكن ما لم تشاهده ببصرك فإن الشهادة له أو عليه هنا لاترقى إلى اليقين) (٢) .

(١) سورة الروم ، الآية : ٢٨ .
(٢) د. محمد السيد الجليند ، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، ص ١٧٨ .

ولذلك إذا انتفت المشاهدة البصرية الحسية انتفى ما نسب إليه – أي ما نسب لله سبحانه وتعالى – لأنه قول بلا دليل ولا برهان .

– وأما اليهود والنصارى الذين نسبوا الولد لله سبحانه وتعالى فإن القرآن الكريم استعمل معهم البرهان الفطري البديهي ، والبرهان الحسي والبرهان العقلي والبرهان الاعجازي التحدي ، وفي البرهان الفطري البديهي نفى سبحانه وتعالى عن نفسه اتخاذ الولد من باب التقديس والتنزيه ، فقال سبحانه وتعالى : ﴿ وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات والأرض كل له قانتون ﴾ (١) . وما دام كل ما في الكون قانت وعابد له بالفطرة والبديهة . ومن كان له هذه الصفة فمن باب الأولى أن لايشاركه فيها أحد .

أما في البرهان العقلي المستمد صدقه ويقينه من الواقع ، فقد قال تعالى في ابطال مقولتهم: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون ﴾ (٢) ، وقال تعالى : ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ﴾ (٣) . أي لو كان لله سبحانه شريك فيلزم أن يدبر كل اله ما خلق وبذلك يعم الاضطراب والتضارب في التدبير وعليه يعم الفساد في الكون . وإذا انتفى هذا لزم أن لا يكون له شريك ودعم برهانه هذا

(١) سورة البقرة ، الآية : ١١٦ .
(٢) سورة الأنبياء ، الآية : ٢٢ .
(٣) سورة المؤمنون ، الآية : ٩١ .

بقوله تعالى : ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا . سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا ﴾ (١) ، وكذلك قال تعالى : ﴿ بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد و لم تكن له صاحبة وخلق كل شئ وهو بكل شئ عليم ﴾ (٢) .

- في اثبات المعاد : وكذلك استخدم القرآن الكريم البرهان العقلي لاثبات المعاد من عدة امور تتعلق بالذات الالهية ، والمستقرئ لهذه الأمور يدله عقله على أن المعاد حق ، وعلى هذا فقد جاءت براهين المعاد في القرآن الكريم مبنية على ثلاثة أصول : أحدها : (٣) تقرير كمال علم الرب سبحانه ، كما قال في جواب من قال : ﴿ من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ (٤) ، وقال : ﴿ وإن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل إن ربك هو الخلاق العليم ﴾ (٥) وقال:﴿ قد علمنا ما تنقص الأرض منهم ﴾(٦) وهذه الحجة البرهانية العقلية قائمة على كمال علم الله سبحانه وتعالى ، وهذا العلم مستمر لا ينقطع ولا يتناقص . ولامكان صياغة هذه الحجة على طريقة القياس الاستثنائي ، بالشكل الآتي : من كان عالما يكفيه الانشاء ، فهو على اعادته بعد موته وفنائه أعلم ، لأنهما متساويان .

---

(١) سورة الاسراء ، الآية : ٤٢ - ٤٣ .
(٢) سورة الأنعام ، الآية : ١٠١ .
(٣) انظر : ابن القيم ، الفوائد ، ص٦ .
(٤) سورة يس ، الآية : ٧٩ .
(٥) سورة الحجر ، الآية : ٨٥ .
(٦) سورة ق ، الآية : ٤ .

وحيث إن الله عالم ببدء الخلق بدليل ما خلق وانشأ وما زال يخلق .
إذن فهو أعلم بإعادته .

ثانيا : تقرير كمال قدرته ، كقوله تعالى : ﴿ أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ﴾ (١) ، وقوله : ﴿ بلى قادرين على أن نسوي بنانه ﴾ (٢) ، وقوله : ﴿ ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحي الموتى وأنه على كل شئ قدير ﴾ (٣) . ويجمع سبحانه وتعالى بين الأمرين كما في قوله : ﴿ أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ﴾ (٤) . يرى أن هذا أصل ثان لاثبات المعاد بالحجة والبرهان العقلي ، وهو قائم على كمال قدرته . ومن كان في استطاعته وقدرته انشاء الانسان والكون بمافيه من سموات وأرض فهو أقدر على اعادته . وبدء الخلق والايجاد بقدرته قضية مسلمة بها . وكل من قدر على بدء الخلق فهو قادر على إعادته بدليل تماثل الآخرين : اذن فالله سبحانه وتعالى قادر على اعادته الخلق . وكذلك من الممكن صياغة هذا البرهان العقلي على طريقة القياس الاقتراني ، بالشكل الآتي :-

بدء الخلق واعادته متساويان بحكم البديهة . وكل متساويين حالهما بالنسبة الى القدرة متماثل تماما . اذن فبدء الخلق واعادته حالهما بالنسبة الى القدرة متماثل .

---

(١) سورة يس ، الآية : ٨١ .
(٢) سورة القيامة ، الآية : ٤ .
(٣) سورة الحج ، الآية : ٦ .
(٤) سورة يس ، الآية ٨١ .

ثالثا : كمال حكمته ، كقوله تعالى : ﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ﴾ (١) ، وقوله : ﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ﴾ (٢) ، وقوله : ﴿ أيحسب الإنسان أن يترك سدى ﴾ (٣) ، وقوله : ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق ﴾ (٤) ، وقوله : ﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ﴾ (٥) ولهذا كان الصواب أن المعاد معلوم بالعقل مع الشرع وأن كمال الرب تعالى وكمال أسمائه وصفاته تقتضيه وتوجبه .

٤- البرهان الجدلي :

وهي حجة مؤلفة من مقدمات ضرورية . وبادراك الذهن له تكون النتيجة ضرورية . وأتت مخاطبة للفكر لاظهار الحق ودفع الباطل بالالزام لأنه مصحوب بالحجة والدلائل الحسية والعقلية . ولذا سمي بالبرهان الجدلي ، لأن فيه مغالبة للخصم – أي الطرف الآخر – بالحجة والبرهان . وعلى هذا فالبرهان الجدلي القرآني برهان يقوم على مقدمات يقينية ، يقصد منه الرد على الخصوم بمنطق العقل والعلم في صورة جدل كلامي ، وكذلك يقصد منه الحوار بهدف الاسترشاد واطمئنان النفس الى قضية ما ، وعلى هذا

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية : ١٦ ، وفي الدخان، الآية : ٣٨ (السموات) بدل (السماء) .
(٢) سورة ص ، الآية : ٢٧ .
(٣) سورة القيامة ، الآية : ٣٦ .
(٤) سورة المؤمنون ، الآية : ١١٥ .
(٥) سورة الجاثية ، الآية : ٢١ .

فليس هنا وجه للمقارنة بين البرهان الجدلي القرآني والبرهان الجدلي الفلسفي ، ذلك لأن الجدلي الفلسفي قائم على (مقدمات مشهورة تعتقد الجماهير مضمونها اعتقادا مقاربا لليقين ، فلا يشعر الذهن لأول النظر بأن نقيضه ممكن ، أو المؤلفة من مقدمات يسلم بها المخاطب ، ولكن هذه المقدمات لا ترقى في حقيقة حالها إلى مرتبة اليقين التام) (١) .

فالجدل الذي يقصد منه الرد على براهين وحجج الخصوم مثل قوله تعالى : ﴿ وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين . فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون ﴾ (٣) . يلاحظ أن هذا البرهان الجدلي الوارد في الآيتين السابقتين قد قام في كليهما على الدلائل والشواهد الحسية الواقعية والعقلية . فالدليل العقلىالوارد فى هذا البرهان يلاحظ فى جدله مع الكفار المنكرين لقضية البعث والإعادة . وذلك عندما أثبت أن الرب عالم بكل خلق ، والعالم بكل خلق قادر على الاعادة بقدرته المطلقة . وأما في جدله مع بني اسرائيل فانه طالبهم بالدلائل والشواهد الحسية الدالة على جدلهم هذا ، واذا انتفى هذا المطلب ، وهو الدلائل والشواهد الحسية الثبوتية انتفى لازمه ، وهو الحرمة .

وأما الجدل الذي يقصد منه الاسترشاد واطمئنان النفس ، فمثل قوله

---

(١) الأستاذ/ عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني ، ضوابط المعرفة ، ص٢٩٩ .
(٢) سورة يس ، الآية : ٧٩ .
(٣) سورة آل عمران ، الآية : ٩٣ – ٩٤ .

تعالى : ﴿ رب أرني كيف تحـي الموتـى قـال أو لم تؤمـن قـال بلـى ولكـن ليطمئن قلبي ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ إني جاعل في الأرض خليفـة قـالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لـك قال إني أعلم ما لا تعلمون ﴾ (٢) وعلى هذا فالقرآن الكريم استعمل الجدل في عدة موضوعات ، وكلها تهدف الى اثبات الايمان بالله ورسوله وكتابـه . واليوم الآخر ، وكل هذا الجدل بالحجج الواقعية ، مثـل قولـه تعـالى : ﴿ أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقـا ففتقناهمـا وجعلنـا مـن الماء كل شئ حي أفلا يؤمنون . وجعلنـا في الأرض رواسـي أن تميـد بهـم وجعلنا فيها فجاجا سبلا لعلهم يهتدون . وجعلنـا السـماء سـقفا محفوظـا وهم عن آياتها معرضون . وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ أم خلقوا من غير شـئ أم هم الخالقون . أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون ﴾ (٤) ، وكذلـك استعمل القرآن الكريم في جدله الدلائـل الواقعيـة الفكريـة مـع الجـانب النفسي المتمثل في (الترهيب) التهديد والتخويف ، مثل قوله تعالـــى : ﴿ أأمنتـم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فـإذا هـي تمـور . أم أمنتـم مـن في السماء أن يرسل عليكم حاصبا ﴾ (٥) وكذلـك يستعمـل القـرآن الكريـم فـي جدله مع أهل الكتاب بمنطق عقلي وعاطفي نفسي برفق وبشدة في كثيـر مـن

---

(١) سورة البقرة ، الآية : ٢٦٠ .
(٢) سورة البقرة ، الآية : ٣٠ .
(٣) سورة الأنبياء ، الآية : ٣٠ – ٣٣ .
(٤) سورة الطور ، الآية : ٣٥ – ٣٦ .
(٥) سورة الملك ، الآية : ١٥ – ١٧ .

الأحيان مثل قوله تعالى : ﴿ وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون. وكذلك أنزلنا إليك الكتاب فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به ومن هؤلاء من يؤمن به وما يجحد بآياتنا إلا الكافرون ﴾ (١)) (٢) .

٥- البرهان الإعجازي :

هو برهان يقوم على مقدمات أولية ضرورية بهدف اثبات واظهار العجز وعدم القدرة ، بأساليب ثلاثة : الأسلوب الاعجازي البرهاني ، والاسلوب الاعجازي الخلقي ، واسلوب التحدي . والنتيجة تكون ضرورية ، وهي اظهار العجز وعدم القدرة . وهذا البرهان يكون مجاله الأوسع هو الواقع ، ومنه يثبت الغيب مثل مسألة وجود الله ووحدانيته .

الإعجاز البرهاني : وهو برهان قائم على مقدمات ضرورية بهدف الوصول الى نتيجة ضرورية ملزمة للخصم بوقائع ملموسة حسية . والغرض الأعلى منه التيئيس وإظهار العجز بهدف الاقناع وترك ما هم عليه . وذلك مثل قوله تعالى في تحدي الكفار الذين قصروا دخول الجنة على اليهود والنصارى : ﴿ تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ (٣). وقوله تعالى : ﴿ أم اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من

---

(١) سورة العنكبوت ، الآية : ٤٦ – ٤٧ .

(٢) الأستاذ/ عبدالكريم غلاب : صراع المذهب والعقيدة في القرآن ، ص٢١٨ ، الناشر : دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، سنة ١٩٧٣م .

(٣) سورة البقرة ، الآية : ١١١ .

معي وذكر من قبلي بل أكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضـــون ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ أإله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صـادقين ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ ونزعنا من كل أمة شـهيدا فقلنـا هـاتوا برهـانكم ﴾ (٣) وعلى هذا فالعجز من قبل الخصم آية يلزم عنها وجـود مدلولها بـالضرورة ، وهو مخالفة اليقين فيما ذهبوا إليه .

الإعجاز الخلقي : وهو نوع من أساليب البرهان الاعجازي ، ويبنى من مقدمات ضرورية يقينية بهدف الوصول الى نتيجـة ضروريـة ملزمـة للخصم بوقائع ملموسة حسية . وفي خطه الأساس قائم على اظهـار العجز من جهـة عدم قدرته على الخلق والانشاء . ومن المعلوم ان آية الاعجـاز الخلقـي يلزم عنها مدلولها بالضرورة ، وهو عدم القدرة على الخلق ، فبالتالي يلزم الايمـان بمن هو قادر على الخلق والانشاء من العـدم ، وهـذا مثـل قولـه تعالـى : ﴿ أروني ماذا خلقـوا مـن الأرض أم لهـم شـرك في السـموات أم آتينـاهم كتابا فهم على بينة منه بل إن يعد الظالمون بعضهم بعضا إلا غرورا ﴾(٤)، وقوله تعالى : ﴿ قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني مـاذا خلقـوا مـن الأرض ﴾ (٥) ، وقوله تعالى : ﴿ قل هل من شركائكم من يبدؤ الخلق ثم يعيده قل الله يبدو الخلق ثم يعيده فأنى توفكون ﴾ (٦) .

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية : ٢٤ .
(٢) سورة النمل ، الآية : ٦٤ .
(٣) سورة القصص ، الآية : ٧٥ .
(٤) سورة فاطر ، الآية : ٤٠ .
(٥) سورة الأحقاف ، الآية : ٤ .
(٦) سورة يونس ، الآية : ٣٤ .

وكذلك استعمل البرهان الاعجازي في البرهنة على وحدانيته بقوله تعالى : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعا ولله ملك السموات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شئ قدير ﴾ (١) .

التحدي وهو كذلك نوع من أساليب البرهان الاعجازي ، ويقوم على مقدمات ضرورية لانتاج اليقين اللازم لتلك المقدمات وهو خاص بتحدي المشركين يكشف تهافتهم . فقال تعالى : ﴿ وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين . فجعلهم جذاذا إلا كبيرا لهم لعلهم إليه يرجعون . قالوا من فعل هذا بآلهتنا إنه لمن الظالمين . قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم. قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلهم يشهدون . قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم . قال بل فعله كبيرهم هذا فسئلوهم إن كانوا ينطقون . فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون ثم نكسوا على رءوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون . قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم . أفٍ لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون ﴾(٢).

فتلك هي مجموعة البراهين القرآنية التي استخلصت من القرآن الكريم ، ورأى البحث أن يسمي كل برهان باسم بناء على ما احتوته مقدماته من أمور ومقدمات فطرية وحسية وعقلية وجدلية وإعجازية . فما

---

(١) سورة المائدة ، الآية : ١٧ .
(٢) سورة الأنبياء ، الآية : ٥٧ – ٦٥ .

كانت مقدماته فطرية سمي بالبرهان الفطري ، وما كانت مقدماته حسية سمي بالبرهان الحسي ، وهكذا ...

وكذلك من خلال هذه البراهين القرآنية نصل الى أهم خصائص المنهج القرآني في اثباته للمعارف العقلية الغيبية ، وذلك انه (يبين للعقل البشري أن ما يراه العقل محالا يبين القرآن أنه ممكن الوقوع ، فقد تستبعد العقول ، بل تنكر أن الحيوان والنبات والجماد تتأتى منها المعرفة مخالفا فضلا عن السجود له والتسبيح بحمده . يبين القرآن أنها لا تعرف ربها فقط بل وتسجد وتسبح له . وإثبات السجود والتسبيح لهذه الكائنات يقتضي اثبات المعرفة التي ينكرها العقل ويستبعدها ، لأن كل ساجد يعرف من يسجد له . ولو قصد القرآن الى اثبات المعرفة أولا لما كان في ذلك اثبات للسجود والتسبيح ، لكن اثبات السجود والتسبيح يقتضي اثبات المعرفة من غير عكس ، ومن هنا أثبت القرآن لهذه الكائنات أنها تسجد ، لأن في سجودها لله اثباتا لتعرفها عليه . وهذه من خصائص المنهج القرآني أنه يعمد الى اثبات ما هو أكثر غرابة أمام العقل ، واذا ثبت أن ذلك ممكن كان ما هو أقرب منه في العقل أولى بالثبوت والإمكان) (١) وكذلك أثبت القرآن الكريم بعض المسائل والقضايا بالبراهين الفطرية والحسية والعقلية القائمة على مقدمات ضرورية ، وبالتالي كانت نتائجه ضرورية ويقينية ، مثل مسألة وجود الله وصدق كتبه ورسله. وبالتالي من الممكن إثبات القضايا الأكثر غرابة مثل الجنة والنار والعقاب والجزاء

---

(١) د.محمد السيد الجليند – نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، ص١٧٥ .

كنتيجة يقينية للمسائل السابقة ، وذلك لأن ما ثبت وجوده وصدق رسله وكتبه يلزم عنه بالضرورة أن يوقع الجنة والنار والعذاب والعقاب . هذا اذا التبست هذه المسائل على من ضعف إيمانه . وهذا من خصائص المنهج القرآني الذي اثبت باليقين ما هو أقل غرابة لاثبات ما هو أكثر غرابة ، وكذلك فان من خصائص المنهج القرآني في اثبات يقينياته انه في البرهان الواحد يستعمل عدة قضايا متنوعة ولا يقتصر على مجال واحد أو قضية معينة ، وبهذا تعد البراهين القرآنية براهين شمولية ، وذلك عندما يلجأ في البرهان الواحد الى البديهيات الضرورية الفطرية والحسية والعقلية ، وكذلك من خصائص البراهين القرآنية الدلالة الجزئية المعينة . وذلك أن الدليل الجزئي يلزم عنه جزئي متعين (ودلالة الجزئي على الجزئي لا بد فيه أن يكون عين الدليل يلزم عنه عين المدلول . وهذا عين اليقين في كل برهان ، فيكون العلم بعين الدليل موجب العلم بعين المدلول ، أما اذا كان الدليل كليا مثل أدلة الفلاسفة والمتكلمين فان مدلوله يكون أمرا كليا عاما مشتركا بين المدلول وغيره ، ويكون العلم به ليس لازما فيه العلم يعين مدلوله ، بل ينتج عن العلم بالدليل الكلي العلم بالمدلول وبغيره فيقع الاشتراك حينئذ بين المدلول وغيره ، وهذا يمنع عن العلم بعين المدلول فقط ، ولذلك فان دلالة الكلي على مراده ظنية لا يقينية كدلالة الجزئي على الجزئي) (١) . وذلك لأن دلالة الكلي يقع فيه الشركة بين أفراده فبالتالي تكون دلالة ظنية لا يقينية ، واليقين فيه يحتاج الى دلائل أخرى تنتجه حتى نصل الى الجزئي اليقيني المنشود .

وكذلك جاءت البراهين القرآنية في صورة تلازم بين عين المدلول ، وعين الدليل ، حتى يصل بنا الى اليقين . ويشهد له العقل والفطرة الانسانية ،

---

(١) د. محمد السيد الجليند ، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، ص٢٠٠ .

لأن الباحث عن اليقين لا بد أن يبدأ من العلم بالجزئيات المتعينة في الخارج . وبهذه الجزئيات يكون الباحث قد كون له أرضية علمية ، لأن من لم يكن لديه علم بالجزئيات اليقينية لا يحصل له علم بالكليات البتة . ومن هنا فان أدلة النقل أقرب الى العقل والفطرة (ومن هذا يتبين لنا أن دلالة الآية الجزئية المعينة على مطلوبها أولى من دلالة القضية الكلية على مطلوبها . فاذا قيل أن العالم ممكن يحتاج الى واجب ، لم يدل ذلك على واجب مطلق لا وجود له إلا في العقل ، وهذا يؤدي الى العلم بوجود رب العالمين المتعين وجوده في خارج الذهن والذي آمن به المسلمون على أنه خالق رازق محيي ومميت بائن عن خلقه) (١) وبالجملة فإن الدلالات القرآنية تقنع النفوس والعقول ، وتغرس في القلوب الاعتقادات الجازمة . لأنها قائمة على مقدمات يقينية ضرورية بشهادة الفطرة والحس والعقل .

---

(١) انظر : ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، جـ١، ص١٦٧-١٦٨

الباب الثاني

البراهين اليقينية في الفكر الإسلامي

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول : المعرفة لدى الصوفية ومدى إفادتها لليقين .

الفصل الثاني : البرهان اليقيني لدى المحدثين .

الفصل الثالث : البراهين اليقينية لدى الأصوليين .

البرهان اليقيني في الفكر الاسلامي

تمهيــد :

يسعى البحث في هذا الباب الى اَبراز معالم البرهـان اليقينـي فـي الفكر الاسلامي ، ذلك البرهان الخاص بعلوم الأوائل المرتبط فـي أصولـه وفروعـه بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف دون أدنى تـأثير عليـه مـن الخـارج ، كعلم التصوف والحديث والفقه ، وهذه العلوم في حـد ذاتهـا تعتمـد علـى كثرة السماع والرواية بجوار العقل المهتدي بالقرآن الكريم . ومن هنا اختلف منهـج البحث فيها عن مناهج العلوم الأخـرى ، والبحـث فـي هـذا البـاب يهـدف الـى ابراز المنهج الذي سلكه علم التصوف والحديث والفقه ، وكذلك يسعى البحـث الى تتبع البرهان اليقيني لدى هذه المدارس ، وما مـدى درجـات هـذا البرهـان من حيث افادته لليقين ؟ وفي أي الحالات يصل هذا البرهان الى مرتبة اليقيـن القطعي ، وذلك من خلال جهدهم الذي وضعوه في صـورة معـايير وموازيـن دقيقة لكي يصلوا الى الالهام الصحيـح المقبـول عقليـا ، أو لكـي يثبتـوا الخـبر المروي أو المسموع ، وكل هذه بعدة وسائل ومناهج ، مناهج ووسـائل تنصـب على دراسة الـراوي ، وذلـك مـن خـلال تقصـي حياتـه السـلوكية مـن جهـة ، ووزن الأحاديث المروية بميزان العقل المهتدي بنور القرآن الكريـم مـن جهـة أخرى ، وكذلك يقوم البحث في هذا الباب بالمقارنة بين منهج علمـاء المنـاهج ومنهج علماء التصوف والحديث وبهذه المقارنة والدراسـة يقـف البحـث علـى خصائص أدلتهم اليقينية لدى الاتجاهين ويقودنا ذلك الى دراسة المنهج البحثـي لدى علماء التصوف ، وذلك لمعرفة المنهج المتبع في معرفة الواردات الإلهية المنصبة في صورة الفيض الإلهي .

لقد كان لدى علماء الحديث الوسائل المنهجية المعتمدة في اختبار الاحاديث المروية من خلال ما أسموه (الجرح والتعديل) القائم على أن الشك مقدم على اليقين ومؤد له ، ولإتمام هذا الجزء يجد البحث نفسه أمام درجات متفاوتة لليقين ، وذلك من خلال درجات الأحاديث في السند ، وهذا واضح في تقسيماتهم للحديث من حيث الحسن والصحيح ، والضعيف والموضوع ، والمتواتر وخبر الآحاد ، وكل واحد من هذه الأحاديث يرمي إلى مرتبة معينة من اليقين . وهذا في مجموعه مايتناوله البحث في الفصل الثاني من هذا الباب . ومن ثم يتناول البحث في الفصل الثالث مسألة البرهان اليقيني عند الاصوليين – علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين – فعلم أصول الفقه سار على ضوء ايجاد الطريق الذي يعقد الرباط بين الحوادث الطارئة وتقديم الفتوى الصالحة ، ومن المعلوم انهم في فتواهم هذه كانوا يعتمدون على منهج معين – هذا ما يحاول البحث أن يوضحه ومن طريق آخر يسعى البحث الى ابراز أسس اليقين عندهم من خلال البراهين التي يعتمدون عليها في أقيستهم وأدلتهم – أما علماء أصول الدين فقد استعملوا المنطق والمنهج الفكري في الدفاع عن المسائل الاعتقادية النظرية . ومن هنا يبدأ البحث بتعريف علم الكلام ، بهدف ترسم قواعده ، لأنه بالتعريفات يدرك العلم وغايته ، وخطوطه التي وجدت من أجلها ، وبالتالي يمكن أن نستخلص مناهج هذا العلم بشئ من التوضيح والتعيين وذكر أنواعه وتقييمه وبعد هذه التعريفات يتناول البحث دراسة البراهين المستعملة في الدلالة على مسائل عقلية لديهم . ومن أي نوع هذه البراهين ؟ أهي براهين عقلية بحته ؟ أم أنها براهين تجريبية ؟ أم أنها براهين عقلية وتجريبية ؟ وكذلك يتعرض البحث لمسألة أخرى وهي تأثر الأصوليين بمنطق أرسطو ، وبيان مدى اختلافهم مع أرسطو ؟

وبهذا يكون البحث قد انصب على دراسة فكر المسلمين ، وثمرة جهدهم وتفكيرهم في إطاري النقل والعقل ، وذلك من خلال الاستعانة بالأدوات المنهجية المعاصرة في ميدان الفكر والنفس اذ يستطيع الباحث أن يلم بمعطيات ذهنية شتى ، تعزز من سلوك المسلم واتجاهاته وإمكانياته في مواجهة معضلات العصر ، ومستحدثاته ، وتهيئ له المنهج المعين الخاص به ومن خلاله يثبت ذاته .

الفصل الأول

المعرفة لدى الصوفية ومدى إفادتها لليقين

- تمهيـــد .
- المعرفة الصوفية .
- العقل النظري .
- العقل العملي .

المعرفة لدى الصوفية ومدى إفادتها لليقين

تمهيـد :

من الملاحظ منذ الوهلة الأولى أن التصوف طريقة مبدأها التوحيد ، ونهاية مطافها التمركز حول التوحيد ، وأن بالعقل العلمي قد وصل الى هذا التصوف القائم على التنسك ، ومن هنا فان الناسك قد تمركز حول التوحيد بأحواله ومقاماته ، ومن ثم انصبت المعرفة ، وهي الواردة اليه من الفيض الرحماني . اذن فالمعرفة الصوفية انطلقت من العقل وانتهت الى العقل ، وذلك من خلال تقصي الحق واليقين في المعرفة الواردة اليه ، ومن هنا فان التصوف والعقل الفلسفي والدين تنزع كلها النزعة نفسها في التوحيد بمنطق واحد متفق عليه ألا وهو العقل ، لكن قد تختلف وتتنوع العبارة والمسلك من اتجاه الى اتجاه ، وكل ما في الأمر أن هؤلاء الصوفية قد أعطوا التوحيد الذي تمركزوا حوله أثناء العملية التنسكية عن طريق التجربة الصوفية شفافية جديدة ، كل ذلك عن طريق العقل وهو منطلق منه ، ومن الدين والتجربة في نفس الوقت ، ومهما قيل في أمر الصوفية فإنهم قد انطلقوا منذ البداية من العقل والدين والتجربة ، يكفي أنهم قالوا في التصوف إنه (الانقياد والخضوع لله) الى جانب اثراء الجانب العقلي والذوقي معا . ويتضح هذا للبحث بشئ من التفصيل أثناء هذا الفصل . والصوفية في منطقهم العقلي هذا بنوا علومهم ومعارفهم على معان عقلية بديهية وأتت في صورة مسلمات عقلية ، وكذلك أتت هذه المسلمات البديهية التي بنوا عليها علومهم ومعارفهم في صورة أسس وشروط مرتبطة بالدين الاسلامي ، وفي نفس الوقت أرجعوا معارفهم إلى العلم المؤيد بالحجج والبراهين الدالة عليه ، وهذا ما نلاحظه عند الحارث المحاسبي الذي رشحه البحث لدراسة مسألة نظرية المعرفة لديه ، ذلك لما له

من فضل في إرساء قواعد التصوف العقلي من ناحية ، وسبقه في هذا المجال على بقية الصوفية ، وكذلك لتأثيره في الصوفية اللاحقين به فيما بعد من ناحية أخرى ، لذا فانه من اللافت للنظر حقا أن يذهب بعض الباحثين الى نفي العقل عن التصوف ، فيقول : (وقد اعتبر صوفية المسلمين الارادة لا العقل جوهر الألوهية ، كما اعتبروا الإرادة لا العقل جوهر الإنسان) (١) ، وكذلك ذهب باحث آخر الى نفس الشئ فيقول : (إن التصوف بمجال العواطف الانسانية ، وهو مجال لا يخضع بلغة علماء النفس المحدثين - للقياس الكمي- وسبيل معرفته هو المعاناة ولاشئ غيرها كما أنه لا يخضع أيضا لمنطق العقل واستدلالاته) (٢) . على كل فان من الملاحظ من الوهلة الأولى ان التصوف طريقة متمركزة حول التوحيد ، وانما إنطلقت من العقل في وصولها إلى هذا التمركز التمكز من خلال الجانب العلمي للعقل . وعلى هذا فان التصوف ليس الغاء للحواس ، وانما هو سمو بها باتجاه العقل العلمي الذي كان نتيجة لتأمله الظاهري للكون القائم على الحس والعقل معا ، أي انه ارتفع بالحواس الى منزلة العقل ، فالتصوف العقلي اذن هو الاتجاه الروحي الذي كان نتيجة للعقل العلمي القائم على الظواهر الحسية ، من بعد ادراكه العقلي عايش الصوفي الجانب الروحي عن طريق الزهد التنسكي وهو في تنسكه هذا يكون قد ارتقى من الوسائل المعرفية الحسية الى مستوى العقل ، ومن ثم خرج بالجانب الوجداني القائم على المعرفة الروحية الواردة اليه من الرحمات الربانية ، وفي قياسه تيقنه للواردات المعرفية الروحية يعود مرة أخرى الى أرض الواقع لتقصي الحق واليقين ، ولعل هذه المعرفة تعد نوعا

---

(١) الدكتور/ أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الاسلام ص١٨ ، طبعة دار المعارف ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٦٣م .

(٢) الدكتور/ أبو الوفا التفتازاني : مدخل الى التصوف الاسلامي ، ص١٠ .

خاصا يتسم بأمرين :

١- بالواقع الحسي القائم على النظر العقلي .

٢- وبالواقع الوجداني المطابق للواقع الحسي المنطلق منه منذ الوهلة الأولى .

هذا ما يحاول البحث إبرازه لدى الصوفية العقليين . وركز البحث على هذا التصوف العقلي لأهميته ولمطابقته لروح دين الإسلام . ولا يغيب عن البحث أن المتصوفة في الاسلام انقسموا الى طائفتين :-

الطائفة الأولى :

لم تستطع أن ترقى بالأحاسيس والعواطف الى درجة العقل فظلت تدور في فلك الانفعالات الوجدانية القاصرة ، أو هي استرسلت في طريق هذه العواطف والانفعالات استرسالا لا يقبله منطق ولا يسلم به عقل ، وهؤلاء بدورهم انقسموا إلى قسمين :

القسم الأول : يضم الزهاد والعباد أو صوفية القرنين الأول والثاني للهجرة إذا جازت التسمية كسعيد بن جبير - ت٩٥ - وأبو سليمان داود بن نصر الطائي - ت١٦٥ - ورابعة العدوية - ت١٨٥ - والفضيل بن عياض - ت١٨٧ - وشقيق البلخي -ت١٩٤- .

القسم الثاني: هم الغلاة من الصوفية كالحسين بن منصور الحلاج - ت٣١٩- وغيره من أهل الشطح في التصوف .

الطائفة الثانية :

استطاعت أن ترقى بالأحاسيس والعواطف والانفعالات رقيا أوصلها إلى عين العقل فلم تقصر ولم تشطح . وظل العقل هو الضابط وهو

المسيطر) (١) وكان العقل أساسا في مذهبهم الصوفي يستهدون به في منطلقاتهم ، ويوظفون الوجدان والأحاسيس في حدودها ولا يرون أن العقل والدين مختلفان ، ومن هؤلاء الصوفية الحسن البصري والحارث المحاسبي ، ومن ثم تبلورت المذاهب الصوفية العقلية ، واستطاعوا فيما بعد ، وبفضل الحسن البصري والحارث المحاسبي أن يبلوروا فلسفة صوفية ، ولم يعتمدوا في مذهبهم هذا على الذوق والوجدان فحسب ، بل كانت لهم مذاهب ممتزجة بعناصر عقلية ومواقف ميتافيزيقية واستدلالات منطقية خاضعة لأسس وشروط تؤدي الى اليقين والحق ، وهذا ما فعله أمثال الغزالي - ت٥٠٥ - والسهروردي - ت٥٨٧ - وابن عربي - ت٦٣٨ - وابن الفارض - ت٦٣٢ - وبهذا التأثير العقلي في التصوف اختار البحث المؤسس لهذا الاتجاه ، هو الحارث المحاسبي ، وذلك لدراسة نظرية المعرفة لديه وفي نفس الوقت فإن البحث قد يستشهد بآراء المتأثرين بالاتجاه العقلي هذا المتابعين لنهجه .

---

(١) انظر الدكتور/ حسين القوتلي : التصوف العقلي في الإسلام ، ص٣٥ ، طبعة دار اقرأ للطباعة والترجمة والنشر والخدمات الإعلامية ، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٧هـ-١٩٨٨م ، بيروت .

المعرفة الصوفية ومدى إفادتها لليقين

من مهمات البحث في هذا الفصل بشكل مباشر القاء الضور على المفاهيم التي تهتم بأصول ومناهج البحث المتعلقة بنظرية المعرفة في الفلسفة الصوفية (١) . فمن المعروف أن محور التصوف قائم على توجيه الفكر نحو توحيد العالمين : الخارجي والداخلي والتطلع فيما وراء كليهما ، وبشكل أساسي مرتبط بعالم الغيب متمثلا في الرب سبحانه وتعالى ، والتمركز حول وحدانيته . وأن الصوفي يصل الى معرفة الرب سبحانه وتعالى من خلال تنسكه الطبيعي القائم على الزهد والعبادة ، فبالتالي فان الرب سبحانه وتعالى يكافئه في صورة اتصال حب من الله للانسان المتعبد الزاهد يرفعه به فوق طبيعته ، ليغمره بالفيض الالهي ، بمعنى أن المعرفة الصوفية التنسكية تكتسب عن طريق التجربة الشخصية الباطنة (وهي - أي المعرفة التنسكية - وان كانت تزاول أحيانا بوساطة مرشدين وأساتذة ، إلا أن هؤلاء لاينقلون محتويات العرفان الى نفس المريد ، وانما هم ينقلون مجموعة من القواعد والنصائح التي يحتاج اليها المريد ، لكي يقوم بتلك التجربة النفسية التي هي الأخرى لا تنتقل ولا يمكن التعبير عنها ، لأن أساسها شعور ، وجوهرها تأمل شخصي وعمل باطني ، يظل كل منهما يسمو بصاحبه في معراج القدس

---

(١) الصوفية : كلمة التصوف ، فقد أجمع الكاتبون في هذا المقام على أنها من الكلمات الاصطلاحية التي طرأت في أواخر القرن الثاني للهجرة ، وكان السبب في حدوث هذه الكلمة ووقوع مدلولها ، أن طائفة من خواص المسلمين تجردوا لعبادة الله سبحانه وتعالى ، والزهد في الدنيا التي تنافس الناس في الحصول عليها ، وإيثارها على الآخرة ، انظر : أبوبكر محمد الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق الاستاذ/ محمود أمين النواوي ، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر .

والصفاء حتى يصل الى مرتبة الحكماء) (١) اذن فالحكمة التنسكية تجربة شخصية وعلم خفي ملئ بالأسرار يقدم من الحضرة اللدنية الى من يسعد بالاصطفاء ، وكل ذلك بوسيلة مزاولة ذلك السفر الباطني الذي تقوم به الروح نحو خالقها ، وهي لا تستطيع البدء في هذا السفر الا اذا كانت طاهرة مخلصة خاضعة للأوامر الالهية ، ومتحكمة في قواها وكابحة لأهوائها ولذاتها . وهذا ما نصح به ابن عربي بقوله : (وعليك بملازمة ما افترضه الله عليك على الوجه الذي أمرك أن تقوم فيه ، فاذا أكملت فرائضك -واكمالها فرض عليك- فحينئذ تتفرغ ما بين الفرضين لنوافل الخيرات كانت ما كانت ، ولا تحقر شيئا من عملك فان الله ما احتقره حين خلقه وأوجده) (٢) ومن ثم تصل الى نتيجة مفادها انك (تقربت الى الله بأحب الأمور المقربة اليه واذا كنت صاحب هذه الصفة كنت سمع الحق وبصره فلا يسمع إلا بك ولا يبصر إلا بك ، قيد الحق يدك : ﴿ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم ﴾ (٣) وأيديهم من حيث ما هي يد الله-هي فوق أيديهم من حيث ما هي أيديهم، فانها المبايعة) (٤) حقا إن التصوف تجربة شخصية ، ومحورها الذوق الباطني وهو مع هذا لا يتجاوز حدود العقل ، ولا يتهجم عليه ، بل يأخذ به ، وذلك من خلال تأملاته الفكرية لأن التصوف في حد ذاته يعد نتيجة العقل ، وهذا ما أكد عليه بعض الباحثين في التصوف ، وقيل فيه (انه – أي التصوف – نتيجة العقل ، وثمرة العلم ، ولباب الدين ، وروح الاسلام ، لأنه الاشتغال بعبادة الله تعالى ، والتعلق بحضرته العلية وهو الغاية الكبرى من وجود

---

(١) الدكتور/ محمد غلاب : نظرية المعرفة عند مفكري المسلمين ، ص٩٤ .
(٢) ابن عربي : الوصايا ، ص١٤ ، طبعة دار صعب ، بيروت ، د.ت .
(٣) سورة الفتح ، الآية : ١٠ .
(٤) ابن عربي : الوصايا ، ص١٤ .

الأكوان ، وخلق الانسان) (١) ومن هنا فان المتصوف في تصوفه يجب عليه الانطلاق من عقيدة راسخة وايمان حقيقي بدين سماوي صحيح لم تنل منه عوامل التغيير والتبديل ولم تكتنفه مصادرات عقلية مرفوضة ، ولا يأتي هذا الانطلاق الا بناء على استعمال العقل والأخذ به . إذن فالتصوف السليم في حد ذاته مؤسس على العقل والنظر ، ومن هنا يمكن للبحث أن يقول إن طريقة المعرفة الصوفية في انطلاقها تعد معرفة عقلية ، وهذا ما أكد عليه الحارث المحاسبي ، بقوله : (كل زاهد زهده على قدر معرفته ، ومعرفتة على قدر عقله ، وعقله على قدر قوة ايمانه وكذلك قال في المتصوفة العقليين بالعقل رغبوا ورهبوا ، وزهدوا وانتقلوا الى الرشد ، وعلوا به في الدرجات)(٢) نظر المحاسبي هنا الى العلم الناتج عن العقل على أنه حصيلة الايمان القوي ، وكذلك أكد ابن عربي على هذا الرأي القائل بأن التصوف في حد ذاته يعتبر نتيجة للعقل المتأمل ، وأنه – أي التصوف – مؤسس على العقل والايمان ، يقول ابن عربي : (فلهذا كانت – أمة محمد صلى الله عليه وسلم – أفضل أمة أخرجت للناس لأنها زادت على الوارثين بأمر لم ينله الا هذه الأمة ، فكل وارث نبي فعلمه من فيض نور من ورثه من الله ونظره سبحانه الى أنبيائه أتم النظر ، فعلم الوراثة أتم العلوم وكل علم لا يكون عن ورث فإنه ليس بعلم اختصاص، كعلم اختصاص الفترات فان علمهم ليس بعلم

---

(١) أبوبكر محمد الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص٨ . تحقيق/ محمود أمين النواوي ، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م ، الناشر مكتبة الكليات الازهرية ، مصر .

(٢) الحارث المحاسبي : الوصايا تحقيق/ عبدالقادر أحمد عطا ، ص٨٦ ، طبعة مكتبة محمد علي صبيح ، مصر ، د.ت .

وراثة وإن كانوا علماء ولكنهم لم يكونوا متبعين لنبي ، لأنه لم يبعث إليهم وليسوا بأنبياء) (١) ومن هنا فان الايمان هو الذي يحكم العلم والعقل ، بمعنى أن العقل ليس مساويا للايمان ، وانما هو عامل للايمان بمقتضى العلم الذي حصله عن الله تعالى ، وبالتالي فان فضل العقل كما من بقدر ما في القلب من ايمان فكذا المعرفة .

ومن هنا فان المعرفة بصفة عامة – عند ابن عربي ثلاثة أقسام ، وهي منطلقة من أصناف الناس في معارفهم :-

١- معرفة عقلية : وهي قائمة على التفكير النظري المتأمل في الكون .
٢- معرفة قائمة على نور الايمان والعلم معا . فبالتالي يكون تصديقه نورا على نور .
٣- معرفة فطرية : وهي المعرفة القائمة بنور من الله دون الاعتماد فيه على الاستدلال العقلي ، وهم المؤمنون بالفطرة (٢) اذن يستطيع البحث أن يستشف نظر الصوفية العقليين في العقل وخاصة عند الحارث المحاسبي ، حيث يمكن القول ان العقل عند المحاسبي والصوفي الحق ينقسم الى قسمين :-

١- عقل نظري ٢- وعقل عملي

اما العقل النظري فهو أن الصوفي في زهده وتنسكه قد انطلق من

---

(١) ابن عربي : الفتوحات المكية ، جـ٣ ، ص٣٢٢ ، طبعة دار الفكر ، نسخة مصورة ، د.ت .

(٢) انظر : الدكتور/ محمود قاسم : موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية ، ص٤، محاضرة عامة ألقيت في جامعة أم درمان للعام الجامعي ١٩٦٨/١٩٦٩م، طبعة مكتبة مخيمر ، مصر ، د.ت .

العقـل ، فبالتالي فان المعرفة عند الصوفية معرفة عقلية ، وهي نتيجة للتعقل والفهم القائم على البحث والتأمل النظري في ملكوت السموات والأرض . أمـا أن التصوف : عقل عملي ، ذلك أنه من بعد معرفة الصوفي الآتية من تنسـكه وزهـده فـان غايتـه التنظيـم الخلقـي والسـلوكي . ومـن هنـا فـان الصوفـي فـي معرفته يكون قد حظى فائدتين :

الفائدة الأولى : العلم والمعرفة .

الفائدة الثانية : الأخلاق .

والذي يوضـح هذا القول ، وهو أن نظرية المعرفة الصوفيـة فـي خطهـا الأساسي قائمة على العقل ، وأن هذا العقل يكون نظريا من حيث الدخول في الطريقة ، وعمليا من بعد ورود المعرفـة علـى الصوفـي فـي صـورة واردات إلهية ومن ثم يطبقه عمليا في الغاية من المعرفة ، وهو تنظيم وتقسيم السلوك الأخلاقي ، وتلمس هذا بشكل واضح عند الحارث المحاسبي يقول المحاسبي : (ألا فمن رغب منكم في العقل وأراد السبيل في اكتسابه فأن أفضل ما تسـتفيد بالعقل أن تطيع الله فيما افترض عليك . وتتجنب ما حـرم اللـه عليـك ، فمتـى فعلت ذلك أخذت من العقـل نصيبـا ، فبذلـك جـاءت الأخبـار . أن العـاقل مـن أطاع الله ، ولا عقل لمن عصاه) (١) وكذلك أكد المحاسبي على هذا باجمـاع الأمة : (أن سبيل النجاة في التمسك بتقوى الله ، وآداء فرائضـه ، والورع في حلالـه وحرامـه ، وجميـع حـدوده) (٢) وكذلـك ممـا يؤكـد علـى أن المعرفـة الصوفية عند المحاسبي قائمة على العقل في جانبيه النظري والعملي قولـه :

---

(١) الحارث المحاسبي : الوصايا ، ص٨٧ ، تحقيق/ عبدالقادر أحمد عطا ، طبعـة مكتبة محمد على صبيح ، د.ت .

(٢) المصدر السابق ، ص٢٩ – ٣٠ .

(فما عرف الله الا بالعقل ولا أطيع الا بالعلم) (١) اذن يصل الانسان الى الله تعالى بالعقل القائم على العلم ، ومن ثم بالعلم يعود العقل الى ممارسة الجانب العملي الذي يعد الغاية والنتيجة من العقل النظري العلمي ، حتى ينظم ويقيم سلوكه الاخلاقي القائم على طاعة أوامر الرب سبحانه وتعالى (٢) .

وما زال البحث يؤكد على أن نظرية المعرفة الصوفية في خطها الأساسي الذي يعد المنطلق له قائمة بشكل مباشر على العقل . و المحاسبي قد أكد علي هذا الجانب في كتابه (العقل وفهم القرآن) وقد اعطانا المحاسبي صورة صادقة لقيمة العقل كنتيجة نهائية لعلاقة الانسان بالكون .

العقل النظري :

من المعروف عن الحارث المحاسبي أنه في أبحاثه العقلية الصوفية قيد نفسه بالقرآن الكريم الى أبعد درجة ، وأنه دخل في دراسته العقلية من باب أن العقل والدين وحدة متكاملة ، والعقل غير منفصل عن الدين بأية صورة من الصور فحقيقة العقل عند الحارث غريزة طبع الله الإنسان العاقل عليها (ولم يطلع عليها العباد وبعضهم من بعض ، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ، ولا ذوق ، ولا طعم . وإنما عرفهم الله سبحانه وتعالى إياها بالعقل منهم ، فبذلك العقل عرفوه ، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به

---

(١) نفس المصدر ، ص٨٦ .

(٢) انظر الدكتور/ حامد طاهر : مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، ص١٠٨ ، طبعة هجر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان ، سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، مصر .

من أنفسهم ، بمعرفة ما ينفعهم ، ومعرفة ما يضرهم) (١) . ويبدو أن القول في العقل ، بمعنى أنه غريزة في الانسان ، كان رأيا سائدا في عصر المسلمين الأوائل ، لدرجة أن أحمد بن حنبل ، الذي يقف على الطرف الآخر يتفق مع الحارث المحاسبي في القول ، بأن العقل غريزة ، بل لم يقتصر الأمر على ذلك فقد كان معظم أهل السلف يقولون بذلك (٢) . ولم يقف المحاسبي عند هذا الحد ، وهو اعتبار أن العقل غريزة طبع الله الانسان العاقل عليها ، بل كان في قوله هذا مضيفا جديدا ذا قيمة ، وذلك عندما أضاف كلمة (نور) على العقل ، وقال فيه – أي في العقل – : (هو نور الغريزة ، مع التجارب يزيد ويقوى بالعلم والحلم) (٣) وهذا الرأي القائل بأن العقل نور الغريزة كان له الأثر البالغ في الفكر الاسلامي فيما بعد ، وعلى الأخص لدى الامام الغزالي في كتابه الاحياء ، ومشكاة الأنوار ، ومن هنا أصبح الامام الغزالي من الصوفية العقليين ، ويتضح هذا بشكل مباشر في كتابه (العقل وشرفه) الذي قال في بدايته في العقل : (اعلم أن هذا مما لا يحتاج الى تكلف في اظهاره ، ولا سيما وقد ظهر شرف العلم من قبل العقل . والعقل منبع العلم ، ومطلعه وأساسه) (٤) والغزالي أفاض في مصنفاته المختلفة في التصوف في الكلام عن المعرفة الصوفية من حيث آدائها ومنهجها وموضوعها وغايتها

---

(١) الحارث المحاسبي : شرف العقل وماهيته ، تحقيق / مصطفى عبدالقادر عطا ، ص ١٧ ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م .

(٢) انظر : ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٢٠٧ – ٢٠٨ ، تحقيق الدكتور/ محمد عبدالستار نصار ، والدكتور/ عماد خفاجي .

(٣) الغزالي : شرف العقل وماهيته ، ص٥١ ، تحقيق/ مصطفى عبدالقادر عطا ، طبعة دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م ، بيروت .

(٤) الغزالي : إحياء علوم الدين ، جـ٣ ، ص٣ ، طبعة عيسى الحلبي ، مصر سنة ١٣٧٧هـ – ١٩٥٧م .

ولا تختلف نظرة الامام الغزالي عن وجهة نظر المحاسبي في أن الصوفي يدخل على زهده وتنسكه بالعقل (١) العلمي ، أي ان الانسان بنظره وفكره القائم على التأمل والتقدسي يدخل على التصوف التنسكي، ومن ثم فان آداة المعرفة الصوفية هي القلب ، أي أن الواردات الالهية ترد على قلبه وليست على حواسه ولا على عقله (والقلب عنده ليس تلك اللحمانية المعروفة ، المودعة من الجانب الأيسر من صدر الانسان ، وانما هو اللطيفة الربانية الروحانية التي هي حقيقة الانسان ، وقد يكون لها بالقلب الجسماني تعلق ، الا أن عقول الناس تحيرت في ادراك وجه العلاقة بينهما) (٢) .

من خلال تشبيهه فان القلب عنده كالمرآة ، والعلم هو انطباع صور الحقائق في هذه المرآة ، فاذا كانت مرآة القلب غير مجلوة ، فانها لا تستطيع أن تعكس حقائق العلوم ، والذي يجعل مرآة القلب تصدأ في رأي الغزالي هو شهوات البدن ، (والاقبال على طاعة الله ، والاعراض عن مقتضى الشهوات ، هو الذي يجلو القلب ويصفيه) (٣) .

ومن ذلك يتبين للبحث أن العقل بصفة عامة – أي بشقيه النظري والعملي – لدى أهل التصوف العقلي ، ولدى الحارث المحاسبي بصفة خاصة

---

(١) انظر الغزالي : المنقذ من الضلال ، تقديم وتحقيق وتعليق فضيلة الشيخ/ محمد مصطفى أبو العلا ، وفضيلة الشيخ/ محمد محمد جابر ، ص٦٨ وما بعدها ، طبعة مكتبة الجندي ، مصر ، د.ت .

(٢) الغزالي : إحياء علوم الدين ، جـ٣ ، ص٣ .

(٣) الغزالي : إحياء علوم الدين ، جـ٣ ، ص١٢ – ١٣ ، وكمياء السعادة من كتاب المنقذ من الضلال ، ص٥١٦ ، طبعة مكتبة الجندي ، مصر د.ت .

إنما هو غريزة وضعها الله في خلقه ، ولا يمكن لهذه الغريزة أن تعرف بالتعليم كما لا يمكن للغريزة العقلية أن تكتسب بالخبرة التي تعطيها الحواس لنا ، وانما يمكن معرفة هذه بالعقل فقط ، ويعني ذلك أن العقل لا يعرف الا بالعقل الواعي ، وذلك أنه اذا كانت معرفة الأشياء الحسية الخارجية تعتمد على العقل فان العقل لا يعتمد في سبيل معرفته الا على ذاته ، ومن هنا (لقد اكتشف الحارث عن طريق النور الغريزي أن العقل هو شئ واع ومؤمن معا ، ذلك أن العقل عندما يعرف ذاته فانما يعني ذلك أن العقل قد وعى أمرين اثنين :

أولهما: أنه شئ مخالف لضده ، وهو الحمق والجنون .

وثانيهما: أن هذا الوعي العاقل هو نعمة إلهية أقام بها الله على البالغين للحلم الحجة) (١) وبهذا يستخلص البحث نتيجة مفادها أن المحاسبي يرفض كون العقل معرفة ، ذلك أن العقل عنده ليس شيئا آخر غير العقل نفسه ، وانه مجرد غريزة وامكان ، أما المعرفة فهي نتيجة له لأنها عنه تكون . فاذا كان العقل لدى المحاسبي بهذا الشكل ، وهو أنه نوراني غريزي ، فبالتالي يعرف ذاته بذاته ، فقد ترتب عليه أن يكون العقل مبدأ أول للمعرفة ، ومن ثم تصبح معرفة الأشياء الأخرى أمرا ممكنا ، وبهذا تكون نظرية المعرفة الصوفية في شكلها الأساسي الذي يعد مدخلا في الطريقة منطلقة من العقل ،

---

(١) الحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن ، تحقيق الدكتور/ حسين القوتلي ، ص١٤٨ ، طبعة دار الكندي ، ودار الفكر بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

وأن آداة المعرفة في الدخول الى الطريقة الصوفية العقل ، وهذا ما ذهب اليه الحارث المحاسبي حينما قرر بأن العقل عندما يكون الأداة التي تعرف ذاتها ، انما يكون سببا لخطوة تالية يعرف الانسان فيها عن طريق العقل أيضا ، ما ينفعه وما يضره ، وفي هذه الخطوة التالية يبرز الجانب العملي من العقل ، وهذا ما أكد عليه بقوله : (فمن عرف ما ينفعه مما يضره في أمر دنياه ، عرف أن الله تعالى قد من عليه بالعقل الذي سلب أهل الجنون وأهل التيه ، وسلب أكثره الحمقى ، الذين قلت عقولهم) (١) . ومن هنا فان الزهد التنسكي ، أو الخروج والانتهاء من مزاولة الطريقة التنسكية قائم على العقل العملي ، لأنه اذا كان العقل من ناحيته النظرية إمكانا وغريزة ، فهو من ناحيته العملية مسؤولية واختيار . ولا يمكن للعقل أن يكون الا بهاتين الناحيتين معا . ومما يؤكد على أن الزهد التنسكي عند الحارث المحاسبي قائم على العقل العملي نظرته الهادفة الى أن الناحية العملية للعقل أكثر أهمية وخطورة ، وأن العقل الغريزي لا يعرف إلا بفعاله وذلك بظاهر فعل الجوارح ، (فيستدل أنه عاقل له عقل اذا رأوا من أفعاله ما يدلهم أنه قد عرف ما ينفعه من دنياه وما يضره ، اذا رأوه طالبا عاقلا ما ينفعه من دنياه مجانبا لما يضره من دنياه ، فسموا من كان كذلك عاقلا وشهدوا أن له عقلا) (٢) .

---

(١) الحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن ، تحقيق الدكتور/ حسين القوتلي ، ص٢٠٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص٢٠٢ .

وفي محاولة التعرف على مفهوم العقل الغريزي النظري عند الحارث المحاسبي فانه لا يقدر (أن يصفه بجسمية ، ولا بطول ، ولا بعرض ، ولا طعم ، ولا شم ، ولا لون ، ولا يعرف إلا بأفعاله . إذن فالعقل النظري يوصف بجملة أفعاله الظاهرة ، ومن ثم فان الأفعال الظاهرة عن العقل النظري يمكن تلخيصها بما يلي :

١- النطق : ذلك أن الكلام المتماسك الذي ترتبط فيه المقدمات بالنتائج ارتباطا منطقيا انما يدل في الواقع على أن وراءه عقلا غريزا بالمستوى الذي يكون النطق عليه . ومن هنا كان الجهر ضرورة عملية للتعبير عن العقل الغريزي .

٢- الاستدلال : والاستدلال ظاهرة ضرورية من ظواهر العقل ، فلولا الاستدلال ، وهو حركة عقلية لما عرفنا بأن هناك عقلا . أن الانسان يتعلم أسماء الأشياء ثم نراه بعد ذلك يفرق بين هذه الأشياء مستدلا عليها بما كان قد تعلم فعملية الاستدلال هذه هي عملية عقلية ظاهرية تدل على أن وراءها عقلا غريزيا باطنا) (١) وهذا يدل على الجانب العملي من العقل عند الحارث المحاسبي ، وهذا واضح من قوله : (ولولا الاستدلال بالعلم الذي سمعه من أسماء الأشياء ثم رأى الأشياء ، لعرفها برؤيتها ولم يعرفها باسم ولا تفصيل بين معانيها . أولم تسمع إلى ما وصف الله تعالى ملائكته ، اذ سألهم أن يخبروه بأسماء الأشياء فقالوا : لا علم لنا . فأمر آدم عليه السلام فأخبرهم بها لأنه علمه الأشياء) (٢) .

---

(١) الحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن ، تحقيق الدكتور/ حسين القوتلي ، ص١٥٠ - ١٥١ .

(٢) المصدر السابق ، ص٢٠٦ .

٣- الاختيار : إن الانسان عندما يجول بعقله النظري في معطيات هذه الحياة الكونية ، وعندما يتأمل في تفاصيل هذه الحياة الطبيعية ، وعندما ينظر في أسباب هذه الحياة الاجتماعية ، فيرى ما فيها ، ويتفكر فيما وراءها ويتسائل عن دوره الخاص بازاء كل ذلك : ان الانسان لايجد مفرا من الاختيار بين ما هو نافع وما هو ضار ، بالنسبة لدنياه وآخرته على حد سواء ، مما يؤدي به الى اتخاذ موقف معين وسلوك معين ، وهذا الموقف وذاك السلوك - بما هما - أمران ظاهران ، يشكلان اختيار الانسان الظاهر الدال على عقله المستتر(١). هذه هي جملة أفعال العقل الظاهرة وهي التي يطلق عليها اسم المعنى العملي للعقل البشري . وعلى هذا فالعقل من حيث ماهيته وحقيقته عند المحاسبي (فالعقل غريزة يولد العبد بها ، ثم يزيد فيه معنى بعد معنى ، بالاسباب الدالة على المعقول) (٢) . بمعنى أن العقل في حد ذاته غريزة ، واما المعرفة المرتبة عليه فهي تكون عنه، وهذا واضح من قوله (اعلم يا فتى أن العقل في نفسه غريزة مخلوقة ، والعقل عقلان ، عقل غريزة ، وعقل تجارب ، فالغريزة أدركت التجارب وبالتجارب عقل أن العقل عقل) (٣) .

إذن فالعقل العملي هو العقل التجريبي - ويتضح للبحث هذا العقل

---

(١) الحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن ، تحقيق الدكتور/ حسين القوتلي ، ص١٥١ .

(٢) الحارث المحاسبي : شرف العقل وماهيته ، تحقيق الأستاذ/ مصطفى عبدالقادر عطا ، ص٢٠ ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

(٣) الدكتور/ حسين القوتلي : التصوف العقلي في الإسلام ، القصد والرجوع إلى الله ، نموذج المحاسبي في كتابه ، ص١٣٦ .

العملي القائم على الاختبار من خلال التجارب بشئ من التوضيح والاستفاضة عند حديث المحاسبي في الفهم والبصيرة ، وهما معنيان من معاني العقل العلمي ومشتقان من العقل الغريزي . وانطلق المحاسبي في بحثه هذا ، القائم على معاني العقل العملي – الفهم والبصيرة – اللذان هما معنيان من معانيه ، من روح الفكر الاسلامي ، وذلك عندما قرر أن كل (بالغ من الجن والانس، من الذكور والاناث ، ممن أمره الله تعالى ونهاه ، ووعده وتوعده ، وأنزل الكتب ، وأثار آيات التدبير ، فحجة العقل لازمة له ، واذا أنعم الله سبحانه بالعقل عليه ، ومعرفة البيان : ﴿ ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وإن الله لسميع عليم ﴾ (١) .

أولا تراه يقول عز وجل : (وأما ثمود فهديناهم) يعني : بينا لهم ما يعقلونه بعقولهم ، ان تدبروا ذلك) (٢) . اذن فالجانب العملي من العقل لدى الحارث المحاسبي منطلق من روح الدين الاسلامي ، وهذان الجانبان من العقل العلمي لدى الحارث المحاسبي يوضحان نظريته في العقل ، وهو أن التصوف لديه قائم ومنطلق بشكل كلي من العقل .

١- الفهم : لاصابة المعنى ، ويقول فيه : (وهو البيان لكل ما سمع من أمور الدنيا والدين ، وكل ما مس ، أو ذاق أو شم ، فسماه الخلق عقلا، وسموا فاعله عاقلا) (٣) .

وعلى هذا فالفهم لدى الحارث المحاسبي ما هو الا ادراك للأشياء الموجودة، ومن هنا تأتي الادراكات من خلال العقل والحس والوجدان

---

(١) سورة الأنفال ، الآية : ٤٢ .
(٢) الحارث المحاسبي : شرف العقل وماهيته ، تحقيق/ مصطفى عبدالقادر عطا ، ص٢١ .
(٣) المصدر السابق ، ص٢٣ .

وبالتالي فان الفهم قائم على الوسائل الادراكية من حسية الى عقلية ووجدانية . وهذا ما أكد عليه الامام الغزالي فيما بعد في مادة النظر الصحيحة عندما قال : (بل المادة الصحيحة التي تستعمل في النظر كل أصل معلوم قطعا اما بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر الكامل أو بأول العقل أو بالاستنتاج من هذه الجملة) (١) .

واستشهد الحارث المحاسبي في تعريفه هذا للفهم بالقرآن الكريم(٢) مثل قوله تعالى : ﴿ يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ماعقلوه وهم يعلمون ﴾ (٣) ، وقال عز وجل : ﴿ يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ﴾ (٤) .

٢- البصيرة : وهي ايضا كسابقتها ظاهرة عقلية علمية ، ولكنها تتخطى مرحلة ظواهر الأشياء الواقعة إلى ما ورائها من معان ، وقال الحارث في تعريفه البصيرة (هي المعرفة بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة في الدنيا والآخرة ، ومنه العقل عن الله تعالى . فمن ذلك أن تعظم معرفته ، وتصير منه الى تعظيم قدر الله تعالى ، وتقدر نعمه واحسانه ، وتعظم قدر ثوابه وعقابه ، لتنال به النجاة من العقاب

---

(١) الغزالي : القسطاس المستقيم ، ص٧٧ ، تحقيق/ فيكتور شلحت ، طبعة دار المشرق ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٣م .

(٢) انظر : الحارث المحاسبي : شرف العقل وماهيته ، تحقيق/ مصطفى عبدالقادر عطا ، ص٢٣ .

(٣) سورة البقرة ، الآية : ٧٥ .

(٤) سورة البقرة ، الآية : ١٤٦ .

والظفر بالثواب) (١) ، ومن هنا فان البحث يصل إلى نتيجة مفادها أن طبيعة العقل لدى الحارث المحاسبي استدلالي قائم علىَ الأدوات الحسية والعقلية والوجدانية وبهذا يكون الحارث المحاسبي قد حدد قواعد التفكير الصحيح المفضية الى معرفة الحقيقة . اذن فالعقل لدى الحارث المحاسبي لا يعرف إلا من جهة عمله ، وهو ذلك الجانب العلمي للعقل ، والذي يعبر عن ذلك الجانب العلمي هو ألفاظه . هذا ما ارتضاه الحارث المحاسبي . وهو في نظرته الى العقل من جانبه العلمي ، وضع منهجا خاصا به يهدف به الوصول الى اليقين اثناء عمل العقل العملي .

أقر المحاسبي لعمل العقل العلمي كقاعدة كلية بأن العقل في بحثه يعتمد على الحجة ، وان الحجة حجتان : عيان ظاهر ، أو خبر قاهر . فالعيان يدل على صدق ، والخبر يدل على غيب (٢) أما المنهج الخاص بالحارث المحاسبي الذي يهدف به الوصول إلى اليقين أثناء عمل العقل العلمي فهو كالآتي :

(١) تحكيم البداهة :

ذلك أن البداهة التي قال بها المحاسبي ما هي إلا من جنس الغريزة العقلية ، يقول الحارث المحاسبي : (والعقل مضمن بالدليل ، والدليل مضمن بالعقل) (٣) .

---

(١) الحارث المحاسبي : شرف العقل وماهيته ص٢٧ .

(٢) انظر : الحارث المحاسبي : شرف العقل وماهيته ، تحقيق/ مصطفى عبدالقادر عطا ، ص٤٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص٤٣ .

وكذلك يقول : (إن الحق في كل أمر بين ، والباطل في كل حال داحض) (١) .

(٢) البحث عن الحقيقة لذاتها :

وذلك بأن يكون الباحث موضوعيا في بحثه ، لأنه اذا دخلت عوامل نفسية في البحث ، فان البحث سيخرج عن اطاره الموضوعي ليدخل في تقييده بعوامل أخرى ، وفي هذا الصدد يقول المحاسبي : (والحب والبغض إذا أفرطا سقط الاعتدال ، وأفسد العقل ، وصور الباطل في صورة الحق ، فأهل الشر لا يفرقون بين أئمتهم ، كما لا يفرقون من أمامهم ، وان الحق في كل أمر بين ، والباطل في كل حال داحض) (٢) .

(٣) التفرغ للبحث :

هذا الشطر من المنهج منطلق من اعتقاد الحارث المحاسبي القائل بأن العقل غريزة ، وأن الانسان بعقله الغريزي هذا يمكنه أن يتوصل الى معرفة الحقيقة بمفرده وتعد هذه المعرفة التي توصل اليها المحاسبي بمفرده هي جانب العقل المتمثل في العقل العلمي الذي قال به ، ويقول في هذا : (ليس من تفرد بكتاب يقرؤه وحده مثبتا فيه ، لا يشغله عنه سبب يقطعه ، كمن نازع غيره ، لأنه يعترض في المناظرات آفات كبيرة من العجب بالرأي) (٣) .

---

(١) نفس المصدر .
(٢) الحارث المحاسبي : شرف العقل وماهيته ، تحقيق/ مصطفى عبدالقادر عطا ، ص٤٣ .
(٣) المصدر السابق : ص٤٤ .

(٤) التركيز على تقصي الحقيقة :

وذلك لدقة البحث في الموضوعات المطروحة في المجال الفكري ، وهذا ما أكد عليه ، بقوله : (ولعل من نظر بالاعجاب برأيه أن ينقضي مذهبنه ، فاذا فهم حسن العبارة عنه ، وايضاح حججه ، ونور بيانه ، يتنبه من رقدته ، ويفيق من سكرته ، لأن الحق عزيز أين كان ، والباطل ذليل في كل أوان . والحجة ظاهرة بنورها على الشبهة) (٢) .

(٥) التواضع النفسي :

وهو شطر من المنهج الرامي الى تقصي اليقين في عمل العقل العلمي ، وهذا المنهج مرتبط بالقوى النفسية للباحث ، وهي قائمة على التواضع وعدم المكابرة والتسليم بالحق في موطنه ، ويقول الحارث المحاسبي : (والذي يمنع من الفهم الأنفة التي تمنع من الخضوع للحق ، وحب الغلبة الذي يبعث على الجدل ، والجزع من التخطئة التي تمنع من الاذعان بالاقرار بالصواب) (٣) وفي النهاية لخص المحاسبي منهجه هذا بعدة سطور ، وهي تدل على مدى تمسكه باليقين والحق في منهجه ، فها هو ذا يقول : (ولا غناء بالعبد عن التفكير والنظر والذكر ليكثر اعتباره ، ويزيد في علمه ، ويعلو في الفضل .

---

(٢) الحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن ، تحقيق الدكتور/ حسين القوتلي ، ص٢٣٤ .

(٣) المصدر السابق . ص٢٣٤ .

فمن قل تفكيره قل اعتباره ، ومن قل اعتباره قل علمه ، ومن قل علمه كثر جهله، وبان نقصه ولم يجد طعم البر، ولا برد اليقين ولا روح الحكمة)(١) اذن تلك هي المبادئ الأولية والرئيسية لمنهج المحاسبي في تقصيه لليقين والحق ، وان هذا التقصي قائم على العقل العلمي ، والحارث المحاسبي وضح هذا الجانب من العقل ، وهو الجانب العلمي بشكل واضح ومبسط في جزئياته وكلي في موضوعاته التي بها يدخل في الطريقة الصوفية ، كل هذا في كتابه (القصد والرجوع الى الله) بحيث يمكن أن يطلق عليه بأنه كتاب متخصص في العقل العلمي ، ذلك أن الكتاب في صورته الكلية يؤلف منظومة تعليمية متكاملة توضح للمريد كيفية البدء في الدخول في الزهد والتنسك ، وبيان المراحل التي يمر بها الزاهد أو الناسك حتى يصبح عارفا . ورأى أنها تبدأ بالتوبة ، ثم الصدق ، ومن ثم مكافحة آفات النفس من الرياء والاعجاب والفرح بالعمل حتى يصل بالسالك إلى رضا الله سبحانه وتعالى ، وكل هذا ناتج عن العقل العلمي ، ذلك أن من له هذا العقل فقد أدرك هذه المراحل التي يمر بها الصوفي الناسك .

ويجد البحث أن هناك صوفيا آخر وهو الامام الغزالي قد تأثر أشد التأثير بالحارث المحاسبي في تصوفه العقلي ، وقد ذكر البحث فيما مضى هذا التأثير ، وتلمس هذا التأثير واضحا حتى في الخطوات المنهجية المتبعة بهدف الوصول إلى اليقين والحق في النظر العقلي العلمي ، وقام بوضع كتب في هذا الموضوع أو المنهج ومن أهمها كتاب (القسطاس المستقيم) و(محك النظر) و (الاقتصاد في الاعتقاد) ، وفي كتبه هذه حدد قواعد التفكير

---

(١) نفس المصدر ، ص٢٣٥ .

الصحيح المفضية الى معرفة الحقيقة ممهدا للنظر العقلي مسلكا تؤمن لمن يسلكها الوصول الى تمييز الحق من الباطل ، وبالتالي الوقوف على حقيقة الأمور ، زمنية أكانت أم ابدية ، محسوسة أم معقولة . ذلك هو المنطلق في كتبه النظرية المتعلقة بالعقل العلمي أثناء بحثه ، الا أن الغزالي في عمله هذا قد ساير أرسطو طاليس في منطقه ، وذلك عندما أعلن يقينية المنطق ، اذ إنه قال : (فانا سنعرف أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه ، بل في مآخذ المقدمات فقط) (١) بمعنى أن النظر العقلي في الفقهيات لا يختلف عن النظر في العقليات من حيث الصورة ، ولكن الخلاف من حيث المادة فقط . وبهذه الدعوة الغزالية أخذ المسلمون يمزجون المنطق اليوناني بعلوم المسلمين . وبهذا فان عمل الغزالي في دعوته هذه اقتصر على ابتداع أسامي القواعد المنطقية دون المساس بأصولها ، وهذا واضح من سؤال خصمه القائل (فبما إذا تزن معرفتك ؟) (٢) أجاب الغزالي (أزنها بالقسطاط المستقيم ، وهي الموازين الخمسة التي أنزلها الله في كتابه) (٣) ونلاحظ هنا أن الغزالي استعمل نفس لفظ الحارث المحاسبي ، وهو لفظ (برد اليقين) (٤) حين يصل الباحث في عمله العقلي إلى اليقين الحق والغزالي في تقصيه لليقين بين ثلاثة أحوال يصدق فيها العقل عندما يعرض عليه من الحقائق والأحكام ، وهي : اليقين ، والاعتقاد ، والظن .

---

(١) الغزالي : معيار العلم ، ص٢٧ ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٤٦هـ ، مكتبة الجندي .
(٢) انظر : الغزالي : القسطاس المستقيم ، ص٤١ .
(٣) المصدر السابق ، ص٤٣ .
(٤) قارن الحارث المحاسبي في كتابه (العقل وفهم القرآن) ، ص٢٣٥ ، والغزالي في كتابه (القسطاس المستقيم) ، ص٤٥ .

فاليقين : عبارة عن تصديق لم يبق معه مجال للشك ، لأنه يتيقن بأنه يعرف الحقيقة ، وكذلك يتيقن بأن تيقنه صحيح لا يشوبه أدنى شك ويقول الغزالي : (أن يتيقن ويقطع به ، وينضاف اليه قطع ثان وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح ، ويتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط)(١) والذي يفيد هذا اليقين البرهان الحقيقي (ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان ، فانها تكون يقينية أبدية ، لا تستحيل ولا تتغير ابدا) (٢) والغزالي يسمي هذه المقدمات ، أي مقدمات البراهين الخمسة بمادة الموازين . وبالتالي فان هذه الموازين اذا كانت ضرورية بالنسبة للبرهان الحقيقي تنتج نتائج علمية يقينية ، يقول الغزالي : (فالنتيجة الحاصلة منها أيضا تكون يقينية . والعلم اليقيني هو أن تعرف أن الشئ بصفة كذا ، مقترنا بالتصديق بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا) (٣) .

أما الاعتقاد فهو أن يصدق فيه شيئا دون أن يدرك العقل امكانية وجود نقيضه ، أو وجود ذلك النقيض فعلا ، واذا ما أدرك هذا النقيض خالجه الشك في تصديقه من غير أن يحمله على تغيير رأيه (٤) ومن ثم فان العقل يتمسك باعتقاده هذا دون أن يحول عنه .

أما الظن : فهو استعداد العقل لاعتبار ما يناقض تصديقه ولقبوله ، ويقول الغزالي في هذا الترقي والتنازل (فلا يزال يترقى – أي العقل – قليلا

---

(١) الغزالي : المستصفى ، في علم الأصول ص٤٣ ، طبعة مكتبة الجندي ، القاهرة ، سنة ١٣٥٦هـ .
(٢) الغزالي : معيار العلم ، ص٢٩ .
(٣) الغزالي : معيار العلم ، ص٢٩ .
(٤) الغزالي : المستصفى ، ص٤٣ .

قليلا الى أن ينقلب الظن علما) (١) ومن هنا فالعقل العلمي عند الغزالي قد يثبت على حالة واحدة ، وهو اليقين الذي لم يبق معه شك ، بحيث يشعر الباحث بالهدوء والطمأنينة والراحة النفسية . وقد لا يثبت على حالة واحدة ، وذلك عندما ينتقل العقل العلمي من حالة الشك الى حالة الصواب والتصحيح لانشاء العلم الضروري ، وهنا يكون العقل العلمي في حالة الاضطراب والتردد ، وبإزالة الشك تستقر الحالة النفسية أما الاعتقاد فان العقل العلمي يكون في حالة شك في تصديقه من غير أن يحمله على تغير رأيه ، فبالتالي تكون نفسية الباحث غير مستقرة .

وبهذا يلاحظ أن نظرية المعرفة لدى الصوفية العقليين ، وخاصة عند الغزالي في شقه النظري ، الذي يعد نظرية معرفية للدخول في الطريقة الصوفية تعد نظرية عقلية بحتة قائمة على معطيات الحس والتجربة والتواتر والوجدان ، ومن ثم يمكن لهذه المعطيات أن تتحول وتصبح معارف بديهية أولية صالحة للاستعمال في البراهين ، وكل هذا يبرز بفضل عمل العقل النظري ، الذي يقوم باستخراج الأصول الضرورية وتأليفها تأليفا تتوفر فيه شروط البرهان ، تلك هي نظرة الغزالي بصفة خاصة ، وذكر البحث فيما مضى مدى تمسك الغزالي بالمنطق اليوناني ، وخاصة بالقياس ، وعلى كل فان الغزالي لم يأت بجديد في هذا المجال سوى تغييره للأسامي دون المساس بالأصول ، والجديد لديه هو تركيزه على الجانب العقلي العلمي ، وهو الجانب الذي يعد الأساس والمدخل الى الطريقة الصوفية . لذا اكتفى البحث بهذا الجانب دون الدخول في منطقه وقياسه الذي نادى به ومزجه بعلوم المسلمين،

---

(١) المصدر السابق ، ص٤٤ .

لأن البحث سيتناول هذا المنطق في الفصول التالية .

وعلى كل فرغما من إقرار الغزالي بدور العقل في اكتساب المعرفة اليقينية ، فانه يرسم له حدودا لمداركه ، فيقول : (إن العقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات بل يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات) (١) فقط .

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص٧٩ ، طبعة مكتبة الجندي ، مصر ، تحقيق فضيلة الشيخ/ محمد مصطفى أبو العلا ، وفضيلة الشيخ/ محمد محمد جابر ، د.ت .

المعرفة الصوفية :

مما سبق فالعقل العلمي يدخل الصوفي في تصوفه ، وتكون النتيجة أن ترد عليه الواردات الالهية ، ذلك أن الناسك اذا فعل ما يوجب عليه ، وهي المراحل التي يجب على الناسك أن يبدأ بها ، وهي التي مر ذكرها . ويكون الناتج أن يتلقى الزاهد رحمات الرب سبحانه وتعالى في صورة معارف ، ذلك لأن (وراء العقل طور آخر ، تنفتح فيه عين أخرى ، يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأمورا آخر ، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن ادراك المعقولات وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز) (١) . ومن هنا فإن البحث يستخلص نتيجة مفادها أن للمعرفة الصوفية نظريتين :

١- نظرية عقلية علمية أولية ، وهي التي بها يدخل الباحث به في تصوفه ؛ بعد أن يكون قد استعمل عقله النظري ، في ملكوت السموات والأرض بالبحث والنظر .

٢- نظرية ذوقية وجدانية ، وهي تعد الناتج من دخوله في التصوف من بعد نظره العقلي العلمي .

وقد أنهى البحث الجانب الأول من نظرية المعرفة الصوفية ، وهو الجانب العقلي العلمي الذي به دخل الصوفي في تصوفه ، أما الآن فإن البحث سيدرس الجانب الآخر من نظرية المعرفة الصوفية ، وهو الجانب الذوقي لمعرفة الصوفي ، والغزالي أقر بهاتين المعرفتين ، وذلك عندما قال : (ثم إني لما واظبت على العزلة والخلوة قريبا من عشر سنين وبان لي في أثناء ذلك على الضرورة من أسباب لا أحصيها مرة بالذوق ومرة بالعلم البرهاني ، ومرة بالقبول الإيماني) (٢) .

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص ٧٩ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٨٥ .

ويتوقف البحث هنا بعض الشئ من الوقت بهدف دراسة هذه الصورة المعرفية الآتية عن طريق الذوق ، المنصبة على الناسك من خلال رحمات الرب سبحانه وتعالى ، وذلك لمعرفة هل هذه الواردات التي ترد على قلب العارفين قد بلغت مرتبة اليقين ؟ وما القياس والميزان الذي توزن به تلك المعرفة ؟

يرى ابن عربي ، وهو من أهل التصوف العقلي في تحديده لمسلك الصوفية في المعرفة أن أهل التصوف لهم أصولهم التي يتفقون عليها وإن اختلفت عباراتهم واختلاف هذه العبارات أمر ضروري ، وذلك لاختلاف أذواقهم . فكل واحد يعبر عما يشاهده ، حسب ذوقه ، وهو لا يتصنع ولا يتكلف ، ولا يستمد شيئا من فكره لتحقيق هذه الغاية . فنطقهم لا يتعدى ذوقهم(١) .

المعرفة الذوقية :

منهج المتصوفة في نظرية المعرفة من خلال شقه الثاني قائم على منهج الذوق ، وبهذا يتميز منهجهم عن مناهج الفلاسفة والمتكلمين والمفسرين والمحدثين ، وهم في منهجهم هذا لا يعتمدون على الاستدلال العقلي ، ذلك أنهم قد اعتمدوا على هذا الشق من المعرفة قبل دخولهم في التصوف ، بل يستندون الى الذوق ، يقول ابن عرابي في هذا الصدد : (اعلم أن الذوق عند القوم أول مبادئ التجلي ، وهو حال يفجأ العبد في قلبه ، فإن أقام نفسين فصاعدا كان شربا ، وهل بعد هذا الشرب ري ، أم لا ؟ فذوقهم في ذلك مختلف) (٢) ومن ثم عرف هذا الذوق الذي به تحصل المعرفة الصوفية ،

---

(١) الدكتور/ محمود قاسم : موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية ، ص ١٧.
(٢) ابن عربي : الفتوحات المكية ، جـ٢ ، ص٥٤٨ .

والذي سماه علم النظرة أو الضربة أو الرمية أو اللحظة ، يقول ابـن عربـي : (ورزقنا من هذا الفن ذوق النظرة) (١) ، ويشبه وصف ابن عربي للذوق ما نجده عند كبار العلماء الذين يرون أن الخيال العلمي يشبه النـور الـذي يسطع فجأة كلمح البصر فيغمر الأشياء دفعة واحدة ، فيكشف عن العلاقات بينها ويفسرها على نحو مخالف لتفسيرنا إياها من قبل .

وكذلك نجد في فكر ابن عربـي عن أنحاء الفترة الزمنية بين السبب والمسبب ما يمكن أن يتخذ أساسا لفكرة القـانون العلمـي بمعنـاه الحديث ، بل المعاصر ، وهو القانون الذي يطلقون عليه اسم (العلاقـة الوظيفيـة) حيث يحدث التأثير والتأثر ، حتى لا تقول السبب والمسبب ، في آن واحد كمـا هـي الحال في القوانين العلمية التي يعبر عنها بصيغ رياضيـة ، والتـي لا تصدق على فكرة السببية حتى بمعناها الحديث (٢) . وعلى هذا فالذوق عند ابـن عربي يشبه أن يكون من هذا القبيل . ومن ثم رأى أن هذه المعرفة الصوفية قد تمر بمراحل وأحوال أو أشـكال ، وهـي مرحلـة المكاشـفة والتجلـي ، والمشاهدة ، وهذه المراحل قد تختلف من الناحية الصورية فإنها من الممكن أن تختلط بعضها مع بعض . فقد يوجد اثنان منها في وقت واحد ، أو في مقام واحد ، وهذا ما أكد عليه بقوله : (والمشـاهدة تكون مـع التجلي وتكون مع غير التجلي ، والتجلي يكون مـع المشـاهدة ومـع غير المشـاهدة ، وهمـا لا يكونان إلا مع المكاشفة ، والمكاشفة توجد بدونهما) (٣) وعلى هـذا فـإن

---

(١) المصدر السابق ، جـ٢ ، ص ٦٠٨ .

(٢) انظر الدكتور / محمود قاسم : موقف ابن عربـي من العقل والمعرفة الصوفية ، ص ٢٠ .

(٣) ابن عربـي : تحفة السفر ، ص ١٤ تحقيق رياض المالح ، طبعة دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣م .

نظرية المعرفة الصوفية من بعد الدخول في الطريقة عند ابن عربي منحصرة في هذه الأحوال والأشكال ، أو المراحل التي تمر بها .

أما بالنسبة لدراسة ورود المعرفة على قلوب العارفين لدى الحارث المحاسبي ، نجد أنه قد بدأ بدراسة هذه المعرفة من حيث تعريفها وبما تكون ؟ وما الصفة التي يجب أن يكون عليها العارف الحكيم ؟ الصفة التي يجب أن يكون عليها العارف الحكيم هي صفة القرآن ، ذلك لأن القرآن الكريم هو المصدر الوحيد المؤدي إلى اليقين .

وبشئ من الاسترجاع والتذكر بغية التتبع وضح البحث فيما سبق أن العقل لدى الحارث المحاسبي غريزة ، وأنه عنه يتلقى المعلومات وذلك من خلال الجانب العلمي للعقل ، ومن هنا أخذ المحاسبي في بيان هذا العقل وصفته ، يقول الحارث : (العقول أنوار بصيرة أسكنها الله عز وجل القلوب يفرق بها العبد بين الحق والباطل في جميع ما يرد عليه من خطرات قلبه ونزعات عدوه ووساوس نفسه وما تعبد برعايته) (١) ومن هنا يلاحظ أن المحاسبي قد أقام التصوف على العقل العلمي ، وجعله من بديهات التصوف ، وذلك بين في قوله على العقول بأنها (أنوار بصيرة أسكنها الله عز وجل القلوب يفرق بها العبد بين الحق والباطل) وكذلك بقوله : (ان العقل صفة تدل على معنى وجود في صواب القول وخطئه وليس بجسم ولا حاسة يحسها ولا ينظر إليها ولكن تعرف بالطبيعة) (٢) . وعلى هذا فإن العقل حال في

(١) الحارث المحاسبي : كتاب القصد والرجوع الى الله ، تحقيق الدكتور حسين القوتلي ، من خلال كتابه التصوف العقلي في الاسلام ، ص ١٣٥ .
(٢) المصدر السابق ، ص١٣٥ - ١٣٦ .

الأبدان ، ولكن ليس له حد يوجد فيه ، وما هو إلا صفة تدل على وجود في صواب القول أو خطئه . وبادراكه للمعلومات العلمية تزيد وتنقص. اذن بهذا العقل العلمي يكون الصوفي قد حصل على المعلومات التي بها يدخل في الزهد والتنسك ، وبالتالي فان المعرفة الربانية ترد الى قلب العارف . ولكن ما هي صفة ورود هذه المعرفة التي ترد على قلوب العارفين ؟

سئل المحاسبي هذا السؤال المتعلق بكيفية ورود المعرفة على القلوب العارفة أساكنة أم متحركة ؟ قال : (أما هي في الأصول فساكنة بالاقرار بالعبودية بمعرفة التوحيد ، وأما في هيجانها وزيادتها فمتحركة غير ساكنة كحدو الماء من مجاريه إلى مغيضه حتى يسكن ، فاذا سكن صفا . وهكذا يا فتى المعرفة مضطربة غير ساكنة في حدوها الى القلوب حتى تسكن في مغيضها كسكون الماء في مغيضه) (١) يلاحظ من النص السابق المتعلق بصفة ورود المعرفة على قلوب ئلعارفين أن المعرفة هنا ذات شقين :

الشق الأول :

معرفة ساكنة ، ذلك عندما يكون العقل العلمي قد أدرك الاقرار بالعبودية من خلال التوحيد . وكذلك فان الغزالي قد ركز على هذا الشق من المعرفة القائم على التمركز حول التوحيد ، وذلك عندما نظر الى أن العلم والايمان واحد ، وان العلم نوع من الايمان ، يقول الغزالي : (ان لفظة الايمان تطلق سواء على التصديق العلمي البرهاني أو على الاعتقاد التقليدي

---

(١) الحارث المحاسبي : القصد والرجوع الى الله ، تحقيق الدكتور/ حسين القوتلي ، ص١٤٩ .

أو على العلم والعمل) (١) ومن هنا فان العلم ينشأ وينمو في دائرة الايمان .

الشق الثاني :

معرفة آتية عن طريق هيجانها وزيادتها فمتحركة غير ساكنة ، وهي تلك المعارف التالية للشق الأول الساكن ، النابع من العقل العلمي وهنا سؤال يطرح نفسه ، هو ما الذي يؤكد أن هذه المعارف يقينية ، وأنها من فيض الرب سبحانه وتعالى على قلوب العارفين ؟ يجيب الحارث المحاسبي عن هذا السؤال بطريق غير مباشر ، ذلك أن اجابته متضمنة في ثنايا كلامه ، يقول الحارث : (فعند ذلك يكون من العبد الهدوء والعلم والحلم والأناة وحسن الظن بموعود الله عز وجل وتصديق القلوب بما وقع به من الوعد والوعيد) (٢) ومن ثم أخذ الحارث في توضيح معنى المعرفة ، وذلك عندما سئل عن معنى المعرفة وبيانها ، نظر الحارث المحاسبي الى المعرفة بشكل كلي وأساسي ، وذلك عندما حصر المعرفة في معرفة الله تعالى ، لأن بالمعرفة الأساسية الكلية يسهل على المرء معرفة بقية الأشياء ، قال الحارث في المعرفة إن المعرفة أن (تعرف الله عز وجل بما عرفك به نفسه سبحانه وتعالى : قلت : كيف ذلك ؟ اشرحه لي ؟

قال : تعرفه بأياديه الكاملة وصفاته البالغة وقدرته التامة بما وصف به نفسه) (٣) أي أن المعرفة في شكلها الكلي مرتبط بمعرفة الله سبحانه وتعالى، وهي المعرفة الكلية الشاملة لمعرفة كل الموجودات ، وبهذه المعرفة

---

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص٩٢ ، تحقيق الشيخ/ محمد مصطفى أبوالعلا، طبعة مكتبة الجندي ، مصر ، د.ت .

(٢) الحارث المحاسبي : القصد والرجوع الى الله ، تحقيق الدكتور/ حسين القوتلي ، ص١٤٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص١٥٢ – ١٥٣ .

الكلية يسهل على العارف معرفة بقية الأشياء . قد ذكر البحث فيما سبق أن الحارث المحاسبي قد وضح للمريد كيفية البدء في الدخول في الزهد ، وكذلك بعد أن يكون الزاهد قد أدرك المعارف العلمية ، ومن ثم يفيض عليه الرب سبحانه وتعالى معارف ترد على قلبه - أي على قلب الصوفي - ومن ثم يصبح الزاهد حكيما . ووصف الحكيم بأنه رجل يقوم الحق في قلبه وضرب الأمثال في صدره وبصائر الهدى عند عقله يراه ويعلمه ولا يحسن وصفه بلسانه أي مقام هذا ؟ وأي حالة وأي شئ أوصله إلى هذا ؟ ووضح الحارث المحاسبي الحالة التي أوصلت الصوفي الى أن أصبح حكيما ، يقول الحارث : (أرجو أن يكون هذا الرجل قد قارب إصابة الصواب ، ومرت سحائب الحكمة على فهم جسمه فأمطرت قلبه شربا نبت به العشب . ان الحالة التي أوصلته الى هذا استعمال الصدق ، وعزوف النفس عن الدنيا ولذاتها ، وحفظ القلب والجوارح ، وترك ما لا يعني وجمع الهم وتلقي الفهم عن دواعي الحق وهذا ميراث الزهد في الدنيا وقد شابهه ومازجه روح اليقين)(١) وكذلك نجد أن الحكمة عند الحكيم الترمذي تدور في هذا المعنى الذي قال به الحارث المحاسبي ، يقول الحكيم الترمذي عن الحكمة (حكمتان كما أن العلم علمان : علم بالله ، وعلم بأمر الله ، ولكل علم حكمة ، والعلم ما ظهر ، والحكمة ما بطن منه ، وكما أن العلم علمان ، فكذلك الحكمة حكمتان ، حكمة من العلم به، وهي الحكمة العليا، وحكمة من العلم بأموره وتدبيره وصنعته) (٢) ويميز الحكيم الترمذي بين العلم والحكمة، فالعلم معرفة ظواهر الأشياء والموجودات

---

(١) الحارث المحاسبي : القصد والرجوع الى الله ، تحقيق الدكتور/ حسين القوتلي ، ص١٥٧ .

(٢) الحكيم الترمذي : الكلام على معنى لا إله إلا الله ، ص٣٣ ، طبعة حسان ، مصر ، د.ت .

أما الحكمة فهي العلم بجواهر الأشياء وحقائقها الداخلية (١) . وعلى هذا فالحكيم هو العارف المتلقي للمعارف في صورة وإردات ربانية ، وأنها نتيجة للمعرفة العلمية النابعة من العقل العلمي بجانب الزهد الذي انبثق ونما بناء على تلك المعرفة العلمية العقلية ، ومن هنا سميت هذه المعرفة بمعرفة محكمة ، لانهـا (من حكيم الى قلب حكيم تشيعها بصائر الهدى ، ويشفعها رشاد التوفيق ، وتكلؤها حياطة السلامة) (٢) ومعنى محكمة متقنة ، ومتقنة ليس فيها شين يشينها ، وعلى هذا فالحكمة ما هي الا اصابة الحق . ومن ثم أخذ الحارث المحاسبي يوضح ويبين متى تكون الحكمة حكمة ، بمعنى أنها تفيد الحق واليقين الصادق ، وذلك عندما وضع شروطا أو أسسا للحكمة الواردة الى العارف المتلقي للواردات الربانية ، قال : (إن الحكمة تبين الحق، وتكشف ستر الجهل ، وتدل على مكامن الهدى ، وفضيحة الجناية ، وتزيد في البصيرة ، وتوسع في الفطنة ، وتقوي الرغبة ، وتشد اليقين ، وتعظم حرص القلب ، وتفرق بين الحق والباطل ، وتطهر القلوب من أدناسها وتبين مواضع تخلفها ، وتثبت حجتها عن نفسها) (٣) ولتقصي اليقين والحق في المعرفة الصوفية الآتية في صورة الواردات الالهية شدد الحارث المحاسبي على هذه النقطة بمطالبته للحكيم في نشر معرفته هذه بعدة وسائل منها : أن يؤيد قوله أو معرفته التي يلقيها على السامعين (بشاهد من العلم في

---

(١) الدكتور/ سامي نصر لطفي : مقدمة كتاب (علم الأولياء) ، ص٨٣ ، طبعة مكتبة الحرية ، مصر ، د.ت .

(٢) الحارث المحاسبي : القصد والرجوع الى الله ، تحقيق الدكتور/ حسين القوتلي ، ص١٥٨ .

(٣) الحارث المحاسبي : القصد والرجوع الى الله ، تحقيق الدكتور/ حسين القوتلي ، ص١٥٨ .

سرها وقائم من الحق في اصابة وجهها ، وبشائر من الهدى في نشرها) (١).
وكذلك تناول الحارث المحاسبي سلوك الحكيم أثناء سرده للمعرفة التي وردت اليه ، بمعنى ما علاقة الحكيم عند السؤال عن المعرفة المعينة التي وردت اليه ؟ يقول الحارث : (التثبت عند الجواب فيها مع كشف بيان الحق بالحجة البالغة عنها ، واصابة الحق من الجواب فيها) (٢) تلك هي أسس أو شروط وضعها المحاسبي لقبول الحكمة الواردة من العارف ، وبها تؤخذ الحكمة أو ترد . وبالتالي فان هذه الأسس توجه البحث نحو تناول مسألة اليقين لدى الحارث المحاسبي . وقد سئل الحارث عن اليقين ، وقال فيه : (قد اختلف الناس في اليقين فطائفة من العلماء يقولون : ان اليقين هو صافي العلم بالله عز وجل وأخباره ، وطائفة يقولون : إن اليقين استقرار معرفة العارفين ، وطائفة يقولون هو استبانة الشئ . وقد خالفت هذه الطائفة أهل العلم وتبين خطؤها لأنه ليس جائزا أن تقول اسبنت الله عز وجل وجائز أن تقول أيقنت بالله ، وتقول طائفة : اليقين هو التصديق .

قلت : القول الذي فيه السلامة بإصابة الصواب ما هو ؟

قال : قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (اليقين هو التصديق) (٣) ...) (٤) وكذلك شدد ذوالنون المصري (٥) على تقصي اليقين والحق في المعرفة الصوفية الواردة الى قلب الصوفي في صورة واردات إلهية. رأي ذو النون أن المعرفة الواردة على الزاهد لابد وأن تطابق

---

(١) المصدر السابق ، ص١٥٨ – ١٥٩ .
(٢) نفس المصدر ، ص١٥٩ .
(٣) الحديث ليس في شئ من الصحاح ، وكذلك لم يذكر في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي . ...) .
(٤) الحارث المحاسبي : القصد والرجوع الى الله ، تحقيق الدكتور/ حسين القوتلي ، ص١٩٧ .
(٥) ذوالنون المصري، ولد في أخميم بصعيد مصر سنة ١٥٥هـ وتوفي سنة ٢٤٥هـ.

روح الشريعة الاسلامية ، فيقول ذو النون المصري : (علامة العارف ثلاثة: لا يطفيء نور معرفته نور ورعه ، ولا يعتقد باطنا من العلم ينقض عليه ظاهرا من الحكم ، ولا تحمله كثرة نعم الله عزوجل على هتك أستار محارم الله تعالى) (١) وكذلك مما يبين أن المعرفة الصوفية عند ذي النون المصري مؤسسة على العقل النظري وأنه منطلق منه ، وبعقله النظري يتوصل الى العقل العلمي الذي يكون نتيجة للعقل النظري ، وبه يدخل في زهده وتنسكه ، وبفضل عقله العلمي ودخوله في الزهد والتنسك يخرج بالواردات الالهية ويتضح هذا من خلال تقسيم ذي النون المصري للمعرفة : (المعرفة على ثلاثة أقسام : معرفة الله على ثلاثة أوجه : معرفة التوحيد ، وهي لعامة المؤمنين ، والثانية معرفة الحجة والبيان ، وهي للعلماء والحكماء والبلغاء ، والثالثة: معرفة صفات الوحدانية والفردانية ، وهي لأولياء الله وأصفيائه)(٢).

وعودة الى ابن عربي للتعرف على طبيعة العلم اليقيني عنده ، فهو هبة من الله سبحانه وتعالى لعباده الذين أخلصوا له الايمان وتقربوا اليه بالفرائض والنوافل (٣) . ومن هنا فانه عد هذا العلم بأنه علم يقيني ضروري . ولو أراد العارف أن يتخلص من هذه المعرفة الضرورية اليقينية لما استطاع ، وذلك لأن هذا العلم يستقر في نفسه بسبب نور الايمان ، يقول ابن عربي عن العلم اليقيني : (إن المؤمن يجده – ضرورة في نفسه لو رام الانفكاك عنه لم يقدر

---

(١) القشيري : الرسالة القشيرية ، تحقيق الدكتور/ عبدالحليم محمود ، ومحمود بن الشريف ، جـ٢ ، ص٦٤٣ ، طبعة دار الكتب الحديثة ، مصر ، د.ت .

(٢) الدكتور/ محمد عبدالمنعم خفاجي : التراث الروحي للتصوف الاسلامي في مصر، ص٤٠ .

(٣) ابي عربي : الفتوحات المكية ، جـ٢ ، ص٥٩٩ .

على ذلك فهو عنده من العلوم الضرورية عند كل عقل عنده الايمان . والوجه الآخر أن الايمان له نور يكشف به ما وقع الاخبار به كما يكشف المدلول العقلي بالنظر الصحيح) ومن هنا فان العلم اليقيني بينة من الله وبالتالي (فان صاحب هذه البينة على نور من ربه وعلى صراط مستقيم) (١) لكن ما الذي يعنيه ابن عربي بالبينة ؟ انها عنده ، الخاطر الصادق الذي يصفه هو بأنه سفير الحق الى قلب العبد . وهذا الخاطر الصادق شئ من خفي غيوبه تعالى، يختص به من شاء من عباده . فهو اذن تعريف من الله بأنه من عنده . يقول ابن عربي : (فخذ به ، وانظر ما يقبله فاقبله ، وما يدل عليه فاعتمد عليه ، وما ينفيه فانفه ، كما يفعل صاحب الفكر في دليله . غير أن صاحب الفكر قد يتخذ دليلا ما ليس بدليل في نفس الأمر ، وقد يتخذ دليلا ما هو دليل في نفس الأمر) (٢) ويرى ابن عربي أن الوصول الى هذه المشاهدات الالهية يتحقق لدى بعض أصحاب المجاهدات والرياضة ممن يكثرون من سهر الليل للعبادة، وممن يجمعون الهمة حتى تلوح لهم أنوار متفرقة تتخللها ظلمة ما بين كل نور ونور . وتكون هذه الطوالع سريعة الذهاب في أول الأمر . وتلك هي أول علامات القبول والفتح . ثم لا تزال تظهر له تلك الأنوار الشريفة بالمجاهدات والمسارعة فيها واليها ، حتى يسطع نور أعظم يكشف له عن الحواجز التي تحول دون الناس ، ودون الوصول الى هذه العلوم الوهبية (٣).

وبهذا يصل البحث الى أن المعرفة الصوفية في خطها الأساسي منطلق

---

(١) المصدر السابق ، جـ٢ ، ص٦٤٢ .
(٢) ابن عربي : الفتوحات المكية ، جـ٣ ، ص٨٦ .
(٣) المصدر السابق ، جـ٢ ، ص٦٢٦ .

من العقل العلمي ، وأن أداة المعرفة فيها قد تكنون حسية أو عقلية أو وجدانية ، أما المعرفة الواردة بعد الدخول في التصوف كطريقة والتي هي الواردات الالهية ، أو العلوم الوهبية ، فان أداتها القلب وتكون هذه المعرفة يقينية اذا تطابق ما في هذه المعرفة الوهبية مع القرآن الكريم ﴿ إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ﴾ (١) وكذلك استطاع أهل التصوف العقلي الاستدلال على يقين العلوم الوهبية بالعقل نفسه الذي به دخلوا في التصوف ، وهو ما عرف باقامة الحجة بالعقل بجانب القلب ، وفي ذلك يقول الحارث المحاسبي : (الحجة حجتان عيان ظاهر . أو خبر قاهر .

والعقل مضمن بالدليل ، والدليل مضمن بالعقل – والعقل هو المستدل . والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله . ومحال كون الفرع مع عدم الأصل ، وكون الاستدلال مع عدم الدليل .

فالعيان شاهد يدل على غيب . والخبر يدل على صدق ، فمن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سفه) (٢) . يلاحظ هنا أن المعرفة الصوفية العقلية تسلك سبيلين :

١- معرفة المطلق بالمطلق ومنهجه الحدسي .

٢- معرفة الأمر النسبي بالنسبي ، ومنهجه الاستدلال القائم على الحس والعقل .

فاذا كانت الخطوة الأولى في المعرفة الصوفية التالية للمعرفة العقلية العلمية تتم بطريق (الكل) وأعني به القلب ، فان الخطوة الثانية في المعرفة

---

(١) سورة ق ، الآية : ٣٧ .

(٢) الحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن ، تحقيق الدكتور/ حسين القوتلي ، ص٣٢٣ .

تتم بطريق الجزء وأعني به العقل ، وليست هذه الخطوة الا برهانا وتأكيدا على ما حصله القلب من معرفة في البداية ، وهاتان الخطوتان ، هما الخطوتان اللتان التزمت بهما المعرفة الصوفية لدى كل من الحارث المحاسبي والغزالي والسهروردي ، اذ تواترت فكرة الحجة ، بمعنى الاستدلال على معطيات القلب عند كل من هؤلاء . يقول الحارث المحاسبي في هذه المعرفة القائمة على العقل والحس والتوحيد (وأي سرور يعدل سرور العلم ، وروح اليقين ، وعظيم المعرفة ، وكثرة الصواب ، والظفر الذي يثبت ولا ينال إلا بحس النظر ، وطول الفكر ، وتكرار الفكر ، والتقديم في التذكير) (١) .

العقل العملي :

بعد أن انتهى البحث من الجانب العلمي للعقل الذي يعد أساسا للدخول في التصوف كطريقة . وكذلك قد انتهى من المعرفة الصوفية التي تعد ناتجا للجانب العلمي للعقل – أعني المعرفة أو العلوم الوهبية التي انصبت ووردت على قلوب العارفين بعد المجاهدات والرياضة . يدخل البحث على دراسة الجانب الآخر للمعرفة ، وهو الجانب العملي ويقصد الصوفية العقليين بالجانب العملي للعقل التطبيق الحياتي لما يعقل الانسان من المعارف عن ربه من معاني قرآنية وأحاديث نبوية ، كل ذلك بهدف ضبط السلوك الانساني ، وهذا الجانب العملي للعقل عند الحارث المحاسبي يعد الثمرة النهائية للعقل العلمي ، والعقل بصفة خاصة ، وهاهو ذا يقول : (فيستدل أنه عاقل له عقل اذا رأوا من أفعاله ما يدلهم أنه قد عرف ما ينفعه من دنياه وما يضره ، اذا رأوه طالبا عاملاً ما ينفعه من دنياه مجانبا ما يضره من دنياه . فسموا من كان كذلك

---

(١) الحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن ، تحقيق الدكتور/ حسين القوتلي ، ص٢٣٦ .

عاقلا وشهدوا أن له عقلا) (١) . اذن فالعقل العملي يهدف الى ضبط السلوك الأخلاقي ، وهو يوجب حسن معاملة الذات ، وحسن معاملة الآخرين . والحارث المحاسبي ربط هذا العقل بالقرآن الكريم ، يقول الحارث : (ما يستدل به على كل خلق كريم) ولكن قد تسمى كاملا في العقل عن الله ، فيما غلب عليه من الأفعال التي كانت عن العقل كاملا ، من كانت فيه ثلاث خصال :

الخوف منه . وقوة اليقين به ، ومما قال ووعد وتوعد ، وحسن البصر بدينه بالفقه عنه فيما أحب وكره ، من علم ما أمر به وندب اليه ، والوقوف عند الشبهات التي سمى الله الوقوف عندها رسوخا في العلم به .

فاذا اجتمع الخوف منه ، وقوة اليقين به ، وبما قال ووعد وتوعد ، وحسن البصر بدين الله ، والفقه في الدين ، فقد كملت قوة عقله (٢) لأنه اذا أدرك كل ذلك فقد اتصف بالأخلاق القرآنية ، والتي منها ترك الكبر على العباد ، لخضوعه لجلال مولاه ، فتواضع لجميع الخلق . وأرسى الحارث المحاسبي قواعد الأخلاق العملية القائمة على العقل وعلى القناعة والتواضع ، ذلك (أن العبد إذا رضي بالتواضع في الدنيا ، فقد تعجل نفي الكبر عن قلبه ، فلم يأسف على الرفعة والعلو ، فسلم من فتن الدنيا ، وعظيم آثامها) (٣)

---

(١) المصدر السابق ، ص٢٠٢ ، والغزالي : ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور/ محمود حمدي زقزوق ، ص٣١ ، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م طبعة مكتبة الازهر ، القاهرة .

(٢) الحارث المحاسبي : شرف العقل وماهيته ، تحقيق/ مصطفى عبدالقادر عطا ، ص٣٣ .

(٣) الحارث المحاسبي : الوصايا ، ص٥٧ .

ومراعاة الحلال والحرام ، والاقتصاد في الاسراف ، وكظم الغيظ الذي دعانا الله سبحانه وتعالى إلى التحلي به ، الى غير ذلك من الأخلاق الحميدة التي نادى بها القرآن الكريم . وكذلك لا يكتفي المحاسبي بذكر الأخلاق العملية التي تجب بل يلزم العقل العملي أن يأخذ بها ، كما بادر الى ذكر الجانب الآخر من الأخلاق ، وهي الأخلاق الرذيلة ، ووضع العلاج اللازم لها ، وذلك كمعالجته للنفس الأمارة ، يقول الحارث : (فاني أرى النفس الأمارة مجمعة على تضييع أمر الله عز وجل فراقبوا الله ولا تهملوها ، فيمحق دينكم، ويؤتي عليكم وما تشعرون) (١) وكذلك عالج الكبر ، وآفات العلم ، يقول : (ان منهم من يظهر ما عنده من العلم والعمل ، لينال به من عرض الدنيا) (٢) الى غير ذلك من الأخلاق الرذيلة ، وذلك شئ يسير من الجانب العملي للعقل لدى الحارث المحاسبي ، وهناك المزيد (٣) والكثير واكتفى البحث بهذا القدر لأن الجانب الأخلاقي بعيد عن البحث . وان كان هذا الجانب يعد الجزء المكمل لنظرية المعرفة الصوفية النظرية والعملية ، ذلك أنه يبرز الغاية والهدف من البحث والنظر العقلي . ومن هنا يمكن القول إن العقل العلمي الصوفي غايته العقل العملي الذي هو الأخلاق ، وهو عقل قائم على أساس تحليل النفس الانسانية لمعرفة أخلاقها بهدف الالتفات الى الأخلاق الفاضلة ونبذ الرذيلة منها .

وبهذا القدر يكون البحث قد تناول نظرية المعرفة لدى الصوفية ، ومدى افادتها لليقين . وأنه قد توصل الى عدة نتائج ، من أهمها :

---

(١) الحارث المحاسبي : الوصايا ، ص٧٩ .
(٢) المصدر السابق ، ص١٥٧ .
(٣) انظر مؤلفاته الآتية : الوصايا ، والتوهم ، والرعاية لحقوق الله والقصد والرجوع إلى الله .

أ- أن الصوفية بصفة عامة انقسموا الى طائفتين :

طائفة لم تستطع أن ترقى بالأحاسيس والعواطف الى درجة العقل فظلت تدور في فلك الانفعالات الوجدانية القاصرة ، أما الطائفة الثانية فقد استطاعت أن ترقى بالعواطف والأحاسيس والانفعالات رقيا أوصلها الى عين العقل وظل العقل هو الضابط والمسيطر فيها ، أي في التصوف بوصفه طريقة ، وأن من الرواد في هذا المنهج من التصوف الحسن البصري والحارث المحاسبي ، ومن ثم تبلورت المذاهب الصوفية العقلية ولم يعتمد المتصوفة أولئك في مذهبهم هذا على الذوق والوجدان فقط ، وانما كانت لهم مذاهب ممتزجة بعناصر عقلية ومواقف ميتافيزيقية واستدلالات منطقية خاضعة لأسس وشروط من فائدتها أن تؤدي الى اليقين والحق ، وهذا أرساه الحسن البصري وما نادى به الحارث المحاسبي وتبعهما الغزالي والسهروردي وابن عربي وغيرهم .

ب- أن العقل عند الصوفية العقليين ينقسم الى قسمين :

١- عقل نظري علمي .

٢- عقل عملي .

جـ- وكذلك فان البحث قد توصل الى أن للمعرفة الوصفية نظريتين :

١- نظرية عقلية علمية ، وهي التي بها يدخل الباحث في تصوفه ، بعد استعماله لعقله في ملكوت السموات والأرض بالبحث والنظر .

٢- نظرية ذوقية وجدانية : وهي تعد الناتج من دخوله في التصوف .

د- وكذلك فان الصوفية العقليين قد اهتموا بالجانب اليقيني في المعارف الواردة على قلب العارف . بوضع مناهج خاصة تؤدي إلى اليقين ، الذي هو تصديق لم يبق معه مجال للشك .

الفصل الثاني

البرهان اليقيني لدى المحدثين

- مقومات نظرية المعرفة في الفكر السلفي .
- البراهين اليقينية لدى المحدثين .

الفصل الثاني
البرهان اليقيني عند المحدثين

تمهيد :

إن هناك مشكلتين هامتين تتصلان بروح الحضارة الاسلامية في مسيرتها الثقافية .

المشكلة الأولى ، هي : أن في تاريخ الفكر الاسلامي مدارس متعددة ومتنوعة في مناهجها وفي دراستها للقضايا المتصلة بأصول الدين وفروعه ، وكل مدرسة وفكر يزعم لنفسه الريادة في التعبير عن روح الدين الاسلامي ، وفي نفس الوقت يدعي لنفسه دونما مواربة وبصراحة معلنة ، أنه على حق وغيره على درجة أدنى منه . والمشكلة الثانية : ربما يمكن التعبير عنها بالتساؤل : هل هذا ناتج عن نقص في منهج الفكر الاسلامي ؟ وبالتالي دب بيننا الشقاق والاختلاف والتعدد في المدارس ؟ وهذا الفصل بشكل عام يحاول أن يدرس جذور وأسباب هاتين المشكلتين .

وبشكل مبدئي لا يهم هذا الفصل الا أن يبين المناهج المستخلصة من الفكر الديني والتقييد الموصل الى الحق في هذه المناهج ، وبيان مناهج الآخذين بالقرآن الكريم ، وبالتالي لا يدخل البحث في ذكر النزاع والتفصيلات القائمة بين هذه المدارس ، فتلك المسألة الخلافية والتعددية في بني المدارس المتعددة في حاجة الى بحث مستقل ، لبيان وجه الحق فيه ، وذلك بعرضه على المنهج القرآني . لذا فالمشكلة الأولى بشكل عام واجمالي نابعة عن البعد في الأخذ بمنهج القرآن الكريم واتباعه فيما أمر به ونهى عنه ، وهذا البعد

وعدم التدبر جعل بعضا يتقول أو يتأول ، كما فعل فخر الدين الرازي ، واقتناه اتباعه ، وذلك عندما قال : (اذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل أو النقل والعقل ، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية ، أو نحو ذلك من العبارات ، فإما أن يجمع بينهما ، وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، وإما أن يردا جميعا ، وأما أن يقدم السمع ، وهو محال ، لأن العقل أصل النقل ، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل ، والقدح في أصل الشئ قدح فيه ، فكان تقديم النقل قدحا في النقل والعقل جميعا . فوجب تقديم العقل ، ثم النقل واما أن يفوض ، وأما اذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما ، ولم يمتنع ارتفاعهما) (١) فجعله فخر الدين الرازي قانونا كليا فيما يستدل به من القرآن الكريم ، وما احتواه من كلام الأنبياء ، وقدح بعض في الاستدلالات القرآنية ، وظنوا بعقلهم أن العقل يعارضها ، ويقف على الضد منها ، وبالتالي انجرفوا الى القول بأن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين ولا ترقى اليه . وهذا البعد عن القرآن الكريم وعدم الأخذ به أتى نتيجة لحركة الترجمة لعلوم اليونان . وانشغالهم بتلك العلوم ، وخاصة المنطق اليوناني ، وكذلك (كانت الحرية الفكرية ميزة الحكم الاسلامي في البلاد المفتوحة . وقد دعت هذه الحرية الكثيرين من أبناء الأمم الى عرض آرائهم ومعتقداتهم ، بل الى مناقشة المسلمين في عقائدهم ، وقد اختلفت صيغ الردود بين المسلمين الأوائل من عرب أقحاح ، والمسلمين التالين للصدر الأول ، وكانوا مهجنين وذوي عقلية مركبة – ومن ثم أقبل عدد من المسلمين الآخرين على هذا العلم اليوناني ، وحاولوا التعرف عليه – ولو أنهم لم يأخذوا بشئ منه ، كما سنرى ذلك فيما بعد ، وليس من المستغرب

---

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ١ ، ص٤ .

أن يذكر بعض مؤرخي الفكر الكلامي أن المسلمين الأوائل ، أمثال أصحاب واصل بن عطاء (١٣٣هـ ـ ٧٢٨م) قد اطلعوا على كتب الفلاسفة . وعلى أية حال حتى خلال هذا التزاوج ، وفي عصر بني أمية ، وصلت فلسفة اليونان الى العالم الاسلامي) (١) ، وعلى هذا فان المنطق اليوناني بصفة خاصة قد دخل العالم الاسلامي منذ وقت مبكر ، وهذا الدخول أدى ببعض المسلمين الى الانشغال به ، وبهرهم هذا المنطق وما احتواه من قضايا عقلية ميتافيزيقية ، وبسبب هذه الميتافيزيقا ، ومنهجها المعتمد عليه ، وهو المنطق، تعددت المدارس والمذاهب الفكرية الاسلامية وذلك أن في هذه الميتافيزيقا نوع جديد وغريب على روح الدين الاسلامي ومن هنا (وقف مفكرو الاسلام أمام هذا المنطق الارسطاليسي مواقف متعددة . أما الهلنيون الاسلاميون ، فانقسموا أمامه قسمين : القسم الأول فلاسفة الاسكندريين المتأخرين ، فقبلوه كوحدة فكرية كاملة ، واعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع ... وهؤلاء هم الشراح الاسلاميون المشاؤون أو الافلاطونيون المحدثون ، ويمثلهم الكندي ومدرسته والفارابي مدرسته ، ثم ابن سينا ومدرسته الممتدة حتى نصير الدين الطوسي ، ومدرسة فلاسفة الأندلس ، منتهية بابن رشد .

القسم الثاني : فريق من الاصوليين والمناطقة المتأخرين ، أخذوا بهذا المنطق ، مع محاولة لتغيير عناصره والتخلص من نزعته الميتافيزيقية مع اضافات كثيرة من منطق الرواق، وهؤلاء هم الشراح الاسلاميون الرواقيون، ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد فحسب ، بل أضافوا أبحاثا خاصة بهم .

---

(١) الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص١٨ – ٢٠ .

أما المتكلمون والأصوليون الأولون ، فلم يقبلوا المنطق الارسطاليسي على الاطلاق ، وحاولوا اقامة منطق جديد بالكلية في جوهره ووقف فقهاء أهل السنة والجماعة من ناحية ومفكرو السلف من ناحية أخرى من المنطق الارسطاليسي، بل من المنطق اليوناني على العموم موقف العداوة العامة)(١) .

اذن فمن المفكرين الاسلاميين من تأثر بالمنطق اليوناني الميتافيزيقي ، وبالتالي ظهر هذا على فكرهم في ثنايا القضايا والمسائل المتنوعة البعيدة عن مسائل أصول الدين الذي ارتضاه القرآن الكريم ، ومنهم من تأثر به بعض الشئ ، وذلك عندما سعوا الى تصفيته - المنطق اليوناني - من الشوائب الميتافيزيقية غير الملائمة لروح الدين الاسلامي ، ويتضح للبحث موقف هؤلاء فيما بعد بشئ من التفصيل والتوضيح . ومنهم من لم يقبل هذه الفلسفة ومنطقها على الاطلاق ، وبالتالي انطووا على القرآن الكريم لاستخلاص منطقه ومناهجه العقلية ، وهم المتكلمون والاصوليون الأولون - فقهاء أهل السنة والجماعة ، ومفكرو الاسلام ، وعلى هذا اذا تتبع البحث موقف هؤلاء - أي موقف فقهاء أهل السنة والجماعة ومفكري الاسلام - نجد أنهم أدركوا ما في القرآن الكريم من الوفاء بالأدلة والبراهين ، والمناهج للقضايا الفكرية والعقائدية والنفسية ، وعظيم قدر القرآن الكريم وفيه ما تحتاجه الانسانية - ومما يدل على هذا عدة أمور :

الأمر الأول : قال الله جل جلاله : ﴿ لو أنزلنا هذا القرآن على جبل

---

(١) الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص٢٧ - ٢٨ .

لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله ﴾ (١) . وقال سبحانه وتعالى : ﴿ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى﴾ (٢) فما كان لعظيم قدره ونفعه وبركته ونوره وهدايته وسره وخاصيته ، التي لا يحيط بمعرفتها على التفصيل والتحقيق إلا الله عز وجل، بحيث يؤثر في الجبال الراسيات ، والصخور القاسيات ، فكيف لا يؤثر في قلب المتدبر له ، المتعلم منه ، المعول في جميع المهمات عليه . والراجع في اقتباس نور الهدى اليه . وأي كتاب يوجد في العالم موصوف بمثل هذا الوصف ، والواصف له الملك الرب الجليل علام الغيوب الذي يستحيل عليه الخطأ ، والتعظيم لما لا يستحق التعظيم ، والغلو القبيح في الكلام بغير الحق، فكيف يترك ما في الذكر المبين من البراهين ، ويعتمد على المخلوقين، وأساليب الجدليين ؟ ثم تورد اشكالات على نصوصه النيرة وشكوكا في علومه البينة ، ويعاب من دعا الى الاعتماد عليه ، ويضلل من كان رجوعه في المشكلات اليه .

الأمر الثاني : قال تعالى : ﴿ أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون ﴾ (٣) ، وقال عز وجل : ﴿ فبأي حديث بعده يؤمنون ﴾ (٤) ، وقال تبارك وتعالى : ﴿ أفلا

---

(١) سورة الحشر ، الآية : ٢١ .
(٢) سورة الرعد ، الآية : ٣١ .
(٣) سورة العنكبوت ، الآية : ٥١ .
(٤) سورة الأعراف ، الآية : ١٨٥ .

يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ﴾ (١) . فهذه الآيات وأمثالها الواردة بصيغة الاستفهام المتضمن معنى الإنكار فيها مبالغة واضحة عند علماء البلاغة في موضوع كفايته ، ودلالته على وجوب الايمان وعظيم الذنب في تدبره بحيث لا يماثله في هذه الأشياء غيره ولا يقاره .

الأمر الثالث : قوله تعالى : ﴿ ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون ﴾ (٢) فانظر الى موقع قوله ﴿فصلناه على علم﴾ وما دله عليه من مطابقة ما اشتمل عليه القرآن من الايجاز في موضعه والاكتفاء بالجملة في موضعه لما تقدر في علم الله تعالى بالغيوب من مصالح المؤمنين الذين خصهم بأنه هدى لهم ورحمة ، فأي كتاب فصل على علم مثل هذا العلم الذي صدر عنه تفصيله ؟ ونحو ذلك قوله : ﴿ الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا . قيما ﴾ (٣) ، فان معنى القيم المنفي عنه العوج : (هو الذي بلغ الغاية القصوى من الاحكام والاتقان ، وانتفاء الخطأ والتعارض والتناقض ، وايهام الضلال) (٤) .

الأمر الرابع : أن القرآن الكريم كامن فيه الدليل والبراهين وهو يمثل المنهج الحقيقي للاستدلالات النظرية والعلمية ، وتجسدا لهذه النزعة الإستدلالية المنهجية للأدلة والبراهين وضع القرآن الكريم أمام الإنسان الخطوط الرئيسية من خلال الظواهر الجزئية الواقعة ، ومن ثم دعا بشتى

---

(١) سورة محمد ، الآية : ٢٤ .
(٢) سورة الأعراف ، الآية : ٥٢ .
(٣) سورة الكهف ، الآية : ١ .
(٤) ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، ص٩ وما بعدها .

الوسائل إلى تدبرها وتأملها بالفحص والتعليل – وفيه قال سبحانه وتعالى : ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج﴾ (١) ، وقال تعالى : ﴿ وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ (٣) ومن هنا فان القرآن الكريم دعا العقل الى التدبر والملاحظة ، والأخذ بالتجربة ، وهو مستعمل شتى الوسائل المعرفية ، وكذلك ركز القرآن الكريم على النظرة المنهجية والعلمية معا في آية واحدة ، وهذه النظرة على سبيل المثال متمثلة في قوله تعالى: ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾ (٤) وعليه يرى البحث كمسلمة أساسية أن القرآن الكريم كامن فيه المناهج المتعددة .

وحقا إن منهجه الأساسي هو منهج التتبع (الاستقراء) إلا أنه من خلال هذا المنهج يربط بين عدة مناهج أخرى ، وذلك لعدة أمور منها :

---

(١) سورة ق ، الآية : ٦ – ٧ .
(٢) سورة الجاثية ، الآية : ١٣ .
(٣) سورة البقرة ، الآية : ١٦٤ .
(٤) سورة الاسراء ، الآية : ٣٦ .

أولها : قدرة المعاني القرآنية على الاحاطة الشمولية بالتنظيم العقلي والمنهجي ، وقد تجلى هذا في طرق استدلالاته ومناهجه ، واتضح هذا للبحث في الفصل السابق .

ثانيها : الاقرار بأن في القرآن الكريم من الأسماء والدلالات على المعاني المجددة ، والكلية الشئ الوفير ، وهذا يعد من متطلبات المنهج ، ومن تلك الأسماء والمعاني : التعقل والتدبر ، والنظر ، والتفكر ، والتفقه .

ثالثها : ساد الاعتراف بأن للاسلام (أسس منهج) كقواعد عامة ، ومن هنا يأتي دور الباحث في التقصي عن جزئيات هذا المنهج . ومن أسس المنهج القرآني منهج الاستدلال ، ذلك المنهج الذي أولاه اهتماما بالغا ، (واحدى هذه المظاهر ماتلمسه في موقف ابراهيم عليه السلام عندما استعرض الظواهر الكونية وبأسلوب منهجي استدلالي – حيث استعرض الكواكب أولا ثم القمر وأخيرا الشمس (١) . فنراه في استدلاله هذا يربط قراره بمعلم معين من مظاهر الطبيعة، وحين يتبين له أن هذا المعلم لا يصلح أساسا للحكم ينتقل منه بطريقة منهجية استدلالية الى معلم آخر ، في ظاهرة أخرى ، فيبين كذلك عدم صلاحيته وينتقل أخيرا الى هذا المعلم الثالث الذي يعلل ارتياحه اليه أو اختياره له بقوله : (هذا أكبر) ثم يعرض في النهاية عن كل هذه الظواهر التي يجمعها كلها أنها غير ثابتة ومتغيرة لا تصلح أن تكون حقيقة ثابتة يجد

---

(١) انظر : سورة الأنعام ، الآية : ٧٥ – ٧٩ .

لها الولاء والعبادة) (١) وهكذا وجه القرآن الكريم الانظار الى الأخذ بما فيه بعد تدبره من طرق استدلالية ومنهجية ، وطلب من الباحث فيه أن يتعمق في هذه المظاهر لكي يستدل على طريقة ربط الأسباب بمسبباتها واستخلاص نتائجها . ومن هنا لابد لنا كمسلمين أن نلتف حول القرآن الكريم لابراز شخصيتنا الاسلامية في صورة متميزة ، ومستقلة قائمة بذاتها ، لأن الالتفاف حوله فيه من القوة والاستقلال ، وهذا ما دعا اليه – القرآن الكريم – في آيات متعددة ، منها قوله تعالى : ﴿ ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ماجاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب﴾ (٣) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ﴾ (٤) . وأدرك السلف الصالح ما دعا اليه القرآن الكريم ، من الالتفاف حوله والأخذ بما فيه لتقوية الشخصية الاسلامية ، لأن نصوصه قائمة لا تزول الا بزوال السموات والأرض ، وهذا ما أكد عليه ابن القيم بنظرته القرآنية ، عندما قال : (سبحان الله ! ماذا حرم المعرضون عن نصوص الوحي ، واقتباس العلم من مشكاته من كنوز الذخائر! وماذا فاتهم

---

(١) الدكتور/ محمد علي الجندي : التقيم الإيستمولوجي والمنهجي لمساهمات العلماء المسلمين واضافاتهم في العلوم الرياضية والطبيعية ، ص٢ . محاضرة القيت في ندوة (قضايا المنهجية في الفكر الاسلامي) .

(٢) سورة آل عمران ، الآية : ١٠٥ .

(٣) سورة آل عمران ، الآية : ١٩ .

(٤) سورة الأنفال ، الآية : ٤٦ .

من حياة القلـوب واسـتنارة البصـائر ؟ قنعوا بـأقوال استنبطتها معـاول الآراء فكرا ، وتقطعوا أمرهم بينهم لآجلها زبرا . وأوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا فاتخذوا لأجل ذلك القرآن مهجورا .

درسـت معـالم القـرآن فـي قلوبهم فليسـوا يعرفونهـا . ودثـرت معـاهده عندهم فليسوا يعمرونها . ووقعت ألويته وأعلامه من أيديهم فليسوا يرفعونها . وأفلت كواكبه النيرة من آفاق نفوسهم فلذلك لا يحبونهـا وكسفت شمسـه عـن اجتماع ظلم آرائهم وعقدها فليسوا يبصرونهـا . خلعوا نصـوص الوحـي عـن سلطان الحقيقـة ، وعزلوها عن ولاية اليقين . وشنوا عليها غارات التأويلات الباطلـة . فلا يزال يخرج عليها من جيوشهم كمين بعد كميـن . نزلـت عليهـم نـزول العنيـف علـى أقـوام لئـام ، فعاملوهـا بغيـر مـا يليـق بهـا مـن الاجـلال والاكرام. وتلقوها من بعيد ولكن بالدفع في صدورها والاعجاز. وقالوا: ما لك عندها من عبور وان كان لابد فعلى سبيل الاجتياز . أنزلوا النصـوص منزلـة الخليفة من هذا الزمان له السكة والخطبة وما له حكم نافذ ولا سلطان) (١) .

وبهذا يكون ابن القيم قد دعا الـى التمسـك بمـا جـاء فـي القـرآن الكريـم وأخذ بمناهجه ، ومعارفه ورفض علوم اليونان وعلـوم الآخذيـن عـن اليونـان وبالتالي كانت ردوده على علوم أهل النظر واليونـان ردودا فـي جملتهـا كليـة دون أن يتطرق لأصوله التفصيلية ، ولكن في القضايا والمسائل المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته كانت تفصيلية ، ومـن دفاعاتـه التفصيليـة دفاعـه عـن فكـر السلف وجمهور أهل السنة، عندما قالوا فيهم إنهم أهل ظواهر، فرد ابن القيـم

---

(١) ابن القيم : مدارج السالكين ، جـ١ ، ص٥ .

عليهم ، بقوله : المتمسك عندهم بالكتاب والسنة صاحب ظواهر مبخوس من المعقول ، والمقلد للآراء المتناقضة المتعارضة والأفكار المتهافتة لديهم هو الفاضل المقبول . وأهل الكتاب والسنة ، المقدمون لنصوصها على غيرها ، جهال لديهم منقوصون ﴿ وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ؟ ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ﴾ (١) . ومن كتبه التي ألفها في هذا المجال ، مدارج السالكين ، والفوائد ، ومفتاح دار السعادة ، واجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية ، والصواعق المرسلة ، والتبيان في أقسام القرآن ، واعلام الموقعين . ومن مجموعة المسائل التي تطرق اليها بالبحث والدراسة في هذه المؤلفات نقد المنطق في مسائله الكلية دون الدخول في أصوله التفصيلية ، وهذا بين في قوله : (أما المنطق فلو كان علما صحيحا كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها . فكيف وباطله أضعاف حقه وتناقض أصوله واختلاف مبانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ في فكره ولا يؤمن بهذا الا من عرفه وعرف فساده وتناقضه ومناقضة كثير منه للعقل الصريح) (٢) . ومن ثم أخذ ابن القيم يمتدح طريقة الفقهاء أمثال الشافعي وأحمد بن حنبل وسائر أئمة الاسلام وأئمة العربية والتفسير بقوله : (تصانيفهم لمن نظر فيها هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه ؟ وهل صح لهم علمهم بدونه أم لا ؟ بل هم كانوا أجل قدرا وأعظم عقولا من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطق ومادخل المنطق علما الا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده) (٣) وانتهى ابن القيم

---

(١) سورة البقرة ، الآية : ١٣ .

(٢) ابن القيم : مفتاح دار السعادة ، جـ١ ، ص١٥٧ ، الناشر مكتبة المتنبي ، القاهرة : د.ت .

(٣) ابن القيم : مفتاح دار السعادة ، جـ١ ، ص١٥٨ .

في نقده للمنطق بهدمه لأنواع الاستدلالات ، وذلك عندما رأى أن هذه الاستدلالات لا تفيد المعرفة اليقينية ، وهذا واضح في استدلالهم على اثبات الذات الالهية من خلال وجوده – وبأنه الوجود المطلق (بشرط الإطلاق وليس عندهم صفة ثبوتية تقوم به ، ولا يفعل شيئا باختياره البتة ، ولا يعلم شيئا من الموجودات أصلا . لا يعلم عدد الأفلاك ، ولا شيئا من المغيبات، ولا له كلام يقوم به ، ولا صفة) (١) ، وكذلك أخذ ابن القيم يرد على المسائل والنتائج التي توصل اليها المناطقة والفلاسفة ، وهي التي أتت على شكل مسائل وقضايا ، منها مسألة اثبات وجود الله سبحانه وتعالى ، بقوله : (ومعلوم أن هذا – أي اثبات وجود الله سبحانه وتعالى – انما هو خيال مقدر في الذهن ، لا حقيقة له وانما غايته أن يفرضه الذهن ويقدره ، كما يفرض الأشياء المقدرة ، وليس هذا هو الرب الذي دعت اليه الرسل وعرفته الأمم) (٢) ، وكذلك من المسائل والقضايا الاستدلالية الفلسفية التي ردها ابن القيم بشكل تفصيلي مسألة انكارهم للملائكة بالشكل الوارد في القرآن الكريم ، وذلك عندما رأوا أن الملائكة هو ما يتصوره النبي في نفسه من أشكال نورانية وهي العقول عندهم ، (وهي مجردات ليست داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق السموات، ولا تحتها، ولا هي أشخاص تتحرك ولا تصعد، ولا تنزل، ولا تدبر شيئا، ولا تتكلم، ولا تكتب أعمال العبد، ولا لها إحساس وحركة البتة)(٣) وبالجملة فقد سلبوا الملائكة جميع الصفات والهيئات

---

(١) ابن القيم : اغاثة اللهفان من مكايد الشيطان ، جـ٢ ، ص٢٠٦ . طبعة دار التراث العربي ، مصر ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م .
(٢) المصدر السابق ، جـ٢ ، ص٢٠٦ .
(٣) ابن القيم : اغاثة اللهفان من مكايد الشيطان ، جـ٢ ، ص٢٠٧ .

التي أثبتها القرآن الكريم لهم . وكذلك انتقدهم ابن القيم في نظرتهم للنبوة، ذلك لأن النبوة عندهم يمكن الوصول اليها بثلاث خصائص من استكملها فقد وصل الى منزلة النبوة : (الأولى : قوة الحدس ، بحيث يدرك الحد الأوسط بسرعة.

الثانية : قوة التخيل والتخييل ، بحيث يتخيل في نفسه أشكالا نورانية تخاطبه ، ويسمع الخطاب منها ، ويخيلها الى غيره .

الثالثة : قوة التأثير بالتصرف في هيولى العالم . وهذا يكون بتجرد النفس عن العلائق ، واتصالها بالمفارقات من العقول والنفوس المجردة) (١) .

وكذلك انتقد ابن القيم بشكل توضيحي مسألة المصطلحات الفلسفية والمنطقية من حيث دلالتها على المعاني ، ذلك أن المعارضين للكتاب والسنة بعقلياتهم بنوا قضاياهم ومسائلهم على أقوال مشتبهة محتملة (تحتمل معاني متعددة ، ويكون ما فيها من الاشتباه في المعنى ، والاجمال في اللفظ يوجب تناولها بحق وباطل ، فما فيها من الحق يضل – من لم يحط بها علما – ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس) (٢) .

وبهذه الاصطلاحات اللفظية الدالة على المعاني المتعددة والآتية في صور الاشتباه والالتباس (يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء ،

---

(١) المصدر السابق : جـ٢ ، ص٢٠٧ .

(٢) ابن القيم : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، تحقيق الدكتور/ علي بن محمد الدخيل الله ، جـ٣ ، ص٩٢٦ ، الناشر : دار العاصمة ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨هـ ، الرياض .

وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا ، وهو منشأ البدع كلها) (١) .

ومن ثم تطرق ابن القيم الى توضيح معنى الاجمال في اللفظ وذلك بالتكلم (بلفظ له معنيان : معنى صحيح ومعنى باطل ، فيتوهم السامع أنه أراد المعنى الصحيح ومراده الباطل ، فهذا من الاجمال في اللفظ) (٢) . وأما الاشتباه في المعنى (فيكون له وجهان ، هو حق من أحدهما ، وباطل من الآخر فيوهم ارادة الوجه الصحيح ، ويكون مراده الباطل ، فأصل ضلال بني آدم من الألفاظ المجملة ، والمعاني المشتبهة ، ولاسيما اذا صادفت أذهانا مخبطة ، فكيف اذا انضاف الى ذلك هوى وتعصب ؟) (٣) .

وكذلك من المسائل التي تطرق إليها ابن القيم في نقده للمنطق اليوناني ومناهجه ، مسألة الأصول التي جعلوها أساسا لبنائهم المنطقي ، تلك هي المقدمات الأولية المستعملة في البراهين ، وقال في نقده هذا : (ان هؤلاء أصلوا أصولا جعلوها أساسا لبنائهم وسموها قواطع عقلية ، وسموا أدلتها براهين يقينية ، فجاءت فروع تلك الأصول ولوازمها ، والبناء الذي ارتفع عليها من أبطل الفروع ، وأفسد اللوازم وأضعف البناء وأوهاه ، وذلك بين لكل ذي عقل سليم ، وفطرة صحيحة لم تفسد بالتقليد ، ولم تعم بالهوى والتعصب عن فساد تلك الأصول ومناقضتها للمعقول والمنقول) (٤) .

ومن ثم أخذ ابن القيم يذكر مثالا على هذه الأصول التي جعلوها أساسا

---

(١) ابن القيم : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، جـ٣ ، ص٩٢٦ .
(٢) المصدر السابق ، جـ٣ ، ص٩٢٦ .
(٣) المصدر السابق ، جـ٣ ، ص٩٢٧ .
(٤) ابن القيم : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ،جـ٣ ، ص٩٢٦.

ومقدمات يقينية لبناء نظرياتهم العقلية ، وذكر على سبيل المثال قولهم في أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وبنوا (على ذلك من اللوازم الباطلة في المصدر والصادر ما هو متضمن لأعظم أنواع الباطل .

أما المصدر : فانهم التزموا ألا يكون فيه معنيان متغايران أصلا ، فنفوا عنه جميع الصفات ، فلو ثبت له صفة وجودية لم يكن عندهم واحدا ، وقد فرضوه واحدا من كل وجه ، فنفوا علمه ، وقدرته ، وحياته ، وسمعه ، وبصره ، وكلامه ، واختياره ، ومشيئته ، وأن يكون فاعلا باختياره لشئ من العالم ، ونفوا علوه ، ومباينته للعالم ، واستواءه على عرشه ، ولو ثبت له ذلك لكان جسما ، والأجسام مركبة فلم يكن واحدا من كل جهة .

ولزمهم من ذلك نفي ماهيته وذاته ، وأن يقولوا : انه لا ماهية له سوى الوجود المطلق ، إما بغير شرط ، أو بشرط الاطلاق ، ومن المعلوم أن المطلق لا وجود له في الخارج ، ولاسيما اذا أخذ بشرط الاطلاق .

فلزمهم من هذا الأصل نفي وجود الخالق سبحانه في الخارج ، وأن يكون وجوده ذهنيا لا خارجيا .... وأما الباطل الذي لزمهم في جانب الصادر فهو : أن يكون واحدا من كل وجه، ولا يكون فيه كثرة بوجه ما ليس مصدره واحد كذلك ، فالصادر عنه أيضا يجب أن يكون كذلك وهلم جرا ، والحس يكذبه ، ولا ينفعهم الجواب بأن الصادر له وجوه ، واعتبارات لأجلها تعدد الصادر عنه، فإن تلك الوجوه ان كانت وجودية لزم صدور الكثرة عن الوحدة

وبطل أصلهم ، وان كانت عدمية لم يكن مصدرا للموجود وهذا قاطع) (١) .

ويلاحظ البحث أن معظم القضايا والمسائل المنطقية التي انتقدها ابن القيم كان يعبر فيها عن آراء استاذه ابن تيمية جملة وتفصيلا وأن ما ذكره من نقد لهذا المنطق اليوناني ما هو الا تنبيه للعقول، وهذا ما أكد عليه صراحة(٢).

وكذلك من المفكرين الذين تأثروا بفكر السلف الصالح ابن الوزير الصنعاني الذي توجه الى نقد المنطق اليوناني بشكل كلي دون التطرق الى أصوله بشكل تفصيلي ، وكان جل همه في مؤلفاته الالتفات الى مناهج القرآن الكريم ، والأخذ بطرق استدلالاته على القضايا الغيبية المتعلقة بالايمان بالله ، واثبات وجوده ، ووحدانيته ، واثبات المعاد واعادته الأبدان والأنفس ، والجزاء والحساب ، ومن أهم كتبه في هذا الموضوع ايثار الحق على الخلق، وترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، والبرهان القاطع في اثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع .

ويمكن للبحث أن يستنتج من مواقف السلف بالنسبة للمنطق اليوناني عدة مسائل :

أولا : أن السلف الصالح كانوا على دراية تامة بعلوم اليونان وخاصة المنطق ، وبناء على هذه الدراية رأوا أن هذا العلم لا يفيد اليقين في قضاياه ومسائله ، وبالتالي اذ طبق هذا المنطق على علوم المسلمين وخاصة على المسائل الغيبية فإن الأمور لا تتضح، بل

---

(١) ابن القيم : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، جـ٤ ، ص ١٤٢٥ .
(٢) انظر المصدر السابق ، جـ٤ ، ص ١٤٢٤ .

تزداد لبسا وغموضا . وفي نفس الوقت كانوا على وعي وتمسك بالقرآن الكريم ، وتأملوا بعقولهم أساليب وطرق القرآن الكريم في الاستدلال على قضاياه ومسائله ، وبمقارنة عقلية توصلوا واستنتجوا أن أساليب وطرق القرآن الكريم أحسن وأسلم وأيقن من طرق اليونان . ومن هنا دعوا الى الالتفات الى القرآن الكريم والأخذ بمناهجه ووسائله في القضايا الغيبية والواقعية .

ثانيا : أن أبناء عصرهم اندهشوا بالمنطق اليوناني ، وانكبوا عليه بالدراسة والحفظ ، فبالتالي كثرت الفرق والمدارس الفكرية من كلامية وفلسفية وصوفية ، ومن هنا كان جل اهتمام السلف الدفاع عن فكرهم القرآني ، والدعوة الى الالتفاف حوله وتوضيح سبله وطرقه في الاستدلال من جهة ، ورد المنطق اليوناني ببيان مواطن ضعفه وتهافته من جهة أخرى .

ثالثا : إدراكهم التام لطرق القرآن الكريم المتنوعة في دلالته على المسائل والقضايا المطروحة ، وكذلك أدركوا أن القرآن الكريم خاطب جميع العقول والمدارك وبالتالي لم يحصر بني الانسان في قالب معين اثناء عملية التفكير ، بل أنه وضع لهم المبادئ الأولية والكلية لطرق التفكير ومناهجه ، ومن هذا الادراك لم يؤلف – مفكرو الاسلام – منطقا خاصا بهم ، أو منطقا قرآنيا معينا ، ولكن العلماء الأوائل وضعوا تصورا منطقيا خاصا بهم من خلال القضايا والمسائل العقلية التي بحثوها . ويتضح هذا اثناء هذا الفصل .

وبهذه المقدمات والثوابت السلفية للساحة الفكرية التي كانت سائدة آنذاك من آراء ونظريات ومناهج للمناطقة والفلاسفة والمتكلمين والصوفية يتضح بأن من الضروري أن يكون لهؤلاء المسلمين الأوائل مقدمات معينة ومتميزة لنظرية المعرفة عندهم . ومن هنا يتوجب على البحث أن يدخل على دراسة مقومات نظرية المعرفة لدى الفكر السلفي .

مقومات نظرية المعرفة في الفكر السلفي :

يسعى البحث هنا الى ابراز أسس اليقين في الفكر السلفي ، وهي تعد بمثابة البناء لنظرية المعرفة لبيان دلائل أصول الدين ، وهذه الأسس اليقينية لمقومات نظرية المعرفة السلفية قائمة في أصولها على الكتاب والسنة النبوية دون أدنى تأويل أو تحريف (وتختلف هذه الأسس فيما بينها حسب طبيعة موضوعها ، فإن البحث في دلائل أصول الدين يختلف في منهجه ووسيلته عن البحث في مسائل الفروع ودلائلها ، ذلك أن البحث في قضايا أصول الدين ينتمي في طبيعته الى عالم لا علاقة له بعالم المحسوسات الا بالمشاركة في الأسماء فقط . ومن هنا كان البحث فيه يختلف عن البحث في عالم المحسوسات من حيث المنهج والوسيلة .

ويتفق السلف فيما بينهم على أن قضايا أصول الدين والأمور الغيبية تستند في دلائلها على مصدرين : النقل الصحيح من الكتاب والسنة ، والأخذ بقياس الأولى في اثبات الغيبيات ، وهذا القياس مأخوذ من اشارات القرآن الكريم في مواضع متكررة ، أما في نواحي المعرفة الأخرى ومنها مسائل الفروع ودلائلها فإنها تستند في دلائلها على الكتاب والسنة إن وجد النص والا فيؤخذ فيها بقياس التمثيل ، ثم هناك وسائل أخرى مشتركة بين المعارف المختلفة ، وهي العقل الصريح والتجربة ، والمتواترات والحدس .

فتكون أسس اليقين عند السلف كالآتي :

أ – النقل الصحيح من كتاب أو سنة .

ب– العقل الصريح .

جـ– قياس الأولى .

د – المتواترات .

هـ- التجربة الحسية (١) .

ومن هنا يقف البحث على الفكر السلفي لابراز معالمه ونظمه وأسسه لكي يكسي نظرية المعرفة عندهم رداءها الفكري ، ونظرا للامتداد التاريخي لهذه المدرسة الفكرية لابد من الوقوف على فكر مؤسسيها للأخذ عنهم وتوضيح أفكارهم . ومن أبرز أعلام الفكر السلفي أولئك الذين تركوا لنا تراثا سلفيا يمثل ثمرة أفكارهم واجتهادهم ، المعتمد على الكتاب والسنة ، أمثال أحمد بن حنبل ، وابن المبارك ، والخلال ، والأثرم ، والبيهقي ، وابن تيمية ، وابن القيم ، وابن الوزير الصنعاني ، وغيرهم كثير (وكان خير من مثل الموقف السلفي في جانبيه النظري والتطبيقي هو ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، ذلك أن ابن تيمية قد أتيح له من الاطلاع والاستيعاب ما لم يتح لسابقيه فكان شخصية موسوعية للثقافة الاسلامية بجوانبها المختلفة ، كما اطلع على الثقافة اليونانية ووقف منها موقف الناقد المنصف الخبير بمآتى الآراء وغاياتها ، وقارن بين ما عند اليونان من مناهج ونظريات وخاصة مايتصل منها بالأمور النظرية فوجد البون شاسعا بين أسس اليقين عند السلف وعند اليونان) (٢) ومن ثم اندهش من موقف الآخذين بالمنطق اليوناني الذي جعلوه في مرتبة القدسية من حيث نظرياته ومناهجه وطرق استدلاله على القضايا الفكرية ، ومن هنا وقف ابن تيمية من المنطق اليوناني موقف الناقد الهادم في صورة تفصيلية من جهة ، وموقف الباني لنظرية المعرفة الاسلامية من خلال النظرة

---

(١) الدكتور/ محمد السيد الجليند : نظرية المنطق بين فلاسفة الاسلام واليونان ، ص١٩١ .

(٢) الدكتور/ محمد السيد الجليند : نظرية المنطق بين فلاسفة الاسلام واليونان ، ص١٨٩ .

السلفية في أسسها ومناهجها من جهة أخرى ، لابراز تلك النظرية المعتمدة والقائمة في أساسها على مقومات من أصول الكتاب والسنة ، ومن هنا جاء نقده التفصيلي في ثوب الهادم من حيث صورته الشكلية المتمثلة في أسباب ذم السلف للعلوم القائمة عليه ، الى نقده لمبحث الحد ، والقضايا ، والنظرية الاستدلالية .

أما سبب ذم السلف لعلم الكلام القائم على المنطق اليوناني وذلك من حيث الدلالة على اثبات القضايا المطروحة يرى ابن تيمية أن السلف والأئمة (لم يذموا الكلام – أي علم الكلام – لمجرد ما وجد فيه من الاصطلاحات المولده كلفظ) الجوهر ، والعرض ، والجسم وغير ذلك ، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الدلالة والأحكام ما يجب النهي عنه ، لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفي والاثبات ، كما قال الامام أحمد في وصفه لأصل البدع ، فقال : (هم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مفارقة الكتاب ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم) (١) إذن فالسلف لم يذموا العلوم القائمة على المنطق وعلى طرقه ومناهجه ، ومن حيث استعمالهم لمصطلحاتهم اللفظية ، بل لقد جاء الذم من قبل السلف على تلك العلوم بسبب المعاني التي يبحثونها بتلك الاصطلاحات ، وعوضا عن هذا فإن هذه الاصطلاحات الفلسفية والكلامية لم ترد في كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا في كلام الصحابة ولا التابعين ، ولا في كلام السلف الملتفين حول القرآن الكريم والسنة النبوية وكذلك فالمستعملون لهذه العبارات

---

(١) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، جـ١ ص ٥٤–٥٥ ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت – الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٥م .

الاصطلاحية كمقدمات أولية في الدلالة على بعض المسائل يختلف مرادهم بها، ويأتي هذا الاختلاف تارة لاختلاف الوضع اللفظي وتارة لاختلافهم في المعنى الذي هو مدلول اللفظ ، وهذا ما أكد عليه ابن تيمية بقوله : (فإنه لا يوجد في كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا أحد من الصحابة والتابعين ، ولا أحد من الأئمة المتبوعين : أنه علق بمسمى لفظ الجوهر والجسم والتحيز والعرض ، ونحو ذلك شيئا من أصول الدين ، لا الدلائل ولا المسائل ، والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها ، تارة لاختلاف الوضع ، وتارة أخرى لاختلافهم في المعنى الذي هو مدلول اللفظ) (١) . ومن ثم أخذ في ذكر أمثلة على اختلافهم في معاني الألفاظ التي يستخدمونها كمن يقول : (الجسم هو المؤلف) ثم يتنازعون : هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه ؟ أو الجوهران فصاعدا ، أو الستة ، أو الثمانية ، أو غير ذلك ؟ (٢) ومن ثم يختلفون في هيئة هذا الجسم ، ومنهم (من يقول هو الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه ، وأنه مركب من المادة والصورة) ومن يقول : (هو الموجود) أو يقول (هو الموجود القائم بنفسه ولا يكون إلا كذلك) (٣) وبناء على هذا الاختلاف السائد في المعاني رأى السلف أن هذه المصطلحات مذمومة الاستعمال في مسائل أصول الدين ، وهذا ماقاله ابن تيمية : (والسلف والأئمة الذين ذموا وبدعوا الكلام في الجوهر والجسم والعرض تضمن كلامهم ذم من يدخل المعاني التي يقصدها هؤلاء بهذه الألفاظ في أصول الدين وفي دلائله ومسائله نفيا واثباتا) (٤) .

---

(١) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، جـ١ ، ص ٥٥ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) نفس المصدر .
(٤) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد سالم رشاد ، جـ١ ، ص ٤٥ .

ومن هذه النقاط المبدئية والكلية في نقده للمنطق اليوناني – وجه ابن تيمية الأنظار الى الالتفاف حول القرآن الكريم ، والاحتكام اليه في مواطن الاختلاف السائد في تلك المصطلحات والمعاني الدالة عليه ، وذلك عندما قال: (فأما إذا عرفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة وعبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معاني هؤلاء . وما خالف فهذا عظيم المنفعة ، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه ، كما قال تعالى : ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾ (١) . وهو مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعاني التي يعبرون عنها بوضعهم وعرفهم،وذلك يحتاج الى معرفة معاني الكتاب والسنة، ومعرفة معاني هؤلاء بألفاظهم ، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف(٢) . وبالرغم من هذا النقد على المصطلحات الدالة على المعاني الخاصة بفلسفة اليونان ، الا أن ابن تيمية لا يحرم ولا يكره مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم عند الحاجة ، ولكن بشرط أن تكون المعاني الدالة عليها تلك الألفاظ الاصطلاحية صحيحة (٣). ومن ثم توجه ابن تيمية الى نقد مبحث الحد، ذلك الحد الذي رأى فيه أنه الذي يوصلنا الى التصورات، وأن التصور المطلوب لا يقال الا بالحد، وذلك لأن الحد هو اسم جامع لكل ما يعرف التصور، وهو القول الشارح فيدخل فيه الحقيقي والرسمي واللفظي(٤).

(١) سورة البقرة ، الآية : ٢١٣ .

(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد ، جـ١ ، ص٤٥-٤٦ . وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول جـ١ ، ص ٥٥-٥٦ .

(٣) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، جـ١ ، ص ٥٤ .

(٤) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٥ .

واعتمد ابن تيمية في نقده لهذه المقولة القائلة بأن التصور لا ينال إلا بالحد على مصدرين :

المصدر الأول : وهي حجج بلغت احدى عشرة حجة استمدها من الشكاك اليونانيين من ناحية ومن السوفسطائيين من ناحية أخرى ، وليس فيها فيما يرجح أي ابداع ، بل يكاد يكون فيها متابعة للشكاك في جوهر الفكر أحيانا وفي عباراتهم أحيانا (١) ، والمصدر الثاني : استمده من طرق المتكلمين الأوائل . أما المصدر الأول الذي اتبع فيه الشكاك اليونانيين من ناحية والسوفسطائيين من ناحية أخرى فإنه يقوم على قضية الدور والتسلسل . وهذه الحجج هي :

١- أن قضية (أن التصور لا ينال إلا بالحد) قضية تحتاج الى الدليل، لأن النفي في حد ذاته ليس بديهيا . (فالقضية سواء أكانت سلبية أو ايجابية – اذ لم تكن بديهية – فلابد لها من دليل . وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم . فقول القائل : (إنه لا تحصل هذه التصورات الا بالحد) قضية سالبة ، وليست بديهية . فمن أين لهم ذلك) (٢) ، اذن فتهافت هذا المبدأ القائل بأن التصورات لا تنال الا بالحد واضح لأنه قول بلا دليل وعلم واضح .

٢- الحد هو الدال على نفس المحدود ، وليس هذا مرادهم ، ولكن يريدون به القول الدال على ماهية المحدود . ومن هنا فالحاد اما أن يكون قد عرف المحدود بحد ، واما أن يكون عرفه بغير حد ،

---

(١) الدكتور/ على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ١٤٩ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٧ .

فان كان الأول ، فالكلام في الحد الثاني كالكلام في الأول ، وهو مستلزم للدور القبلي أو التسلسل في الأسباب والعلل ، وهما ممتنعان باتفاق العقلاء ، وان كان عرفه بغير حد بطل سلبهم ، وهو قولهم : (انه لايعرف الا بالحد) (١) .

٣- الحد المنطقي يتكون من الذاتيات المشتركة ومن الذاتيات المميزة في صورة الجنس والفصل (٢) ، وبهذا الشرط يكون التوصل الى الحد متغير وغير ميسر لكل فرد ، وفي المقابل يرى ابن تيمية (أن الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون الى معرفتها ويحققون مايعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد منطقي . لا نجد أحدا من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود ، مثل أئمة الفقه ، وعلماء النحو ، ولا في مجال الطب والحساب وعند أهل الصناعات ، مع أنهم يتصورون مفردات علمهم) (٣). إذن فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود الأرسططاليسية.

٤- عدم استقرار الآراء في أي حد من الحدود التي حددها أرسطوطاليس، بل أظهر الأشياء ومنها الانسان وحده بـ (الحيوان الناطق) مازال عليه الاعتراضات المشهورة حتى أن النحاة لما

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٨ .

(٢) انظر : الفاكهي واخوان الصفا وابن سينا : الحدود في ثلاث رسائل ، تقديم واعداد الدكتور/ عبداللطيف العبد ، ص٦٢ وما بعدها ، طبعة دار النهضة العربية ، مصر، سنة ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .

(٣) المصدر السابق ، ص٨ .

دخل متأخروهم في الحدود ذكروا للاسم بضعة وعشرين حدا ، وكلها معترض عليها على أصلهم ، بل انهم ذكروا للاسم سبعين حدا لم يصح منها شئ ، كما ذكر ذلك ابن الأنباري المتأخر والأصوليون ذكروا للقياس بضعة وعشرين حدا ، وكلها معترض عليها على اصلهم . وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة ، والأطباء ، والنحاة ، والأصوليين ، والمتكلمة ، معترضة على أصلهم (١) . ومن هنا رفض ابن تيمية نظرية الجد المنطقي المعطى للتصورات (فلو كان تصور الأشياء موقوفا على الحدود لم يكن الى الساعة قد تصور الناس شيئا من هذه الأمور ، والتصديق موقوف على التصور ، فاذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق) (٢) .

٥- هذه الحجة قائمة على اقرار الفلاسفة (٣) أنفسهم بأن الحقائق البسيطة التي لا تركيب فيها يمكن التوصل اليها بدون حد (وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائما أو غالبا . وقد تصورت الحقائق ، فعلم استغناء التصورات عن الحد) (٤) .

٦- وبناء على هذا ، اذا أمكن معرفة التصورات التي لا تركيب فيها بدون الحد ، كانت معرفة التصورات النوعية أسهل ، فمعرفة

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٨ .
(٢) المصدر السابق ، ص٨ .
(٣) انظر : الفاكهي واخوان الصفا وابن سينا : الحدود في ثلاث رسائل ، تقديم واعداد الدكتور/ عبداللطيف العبد ، ص٣١ .
(٤) نفس المصدر ، ص٩ .

أجناسها أولى لأنها أقرب الى الحس وأن أشخاصها مشهودة . لأنهم – أي المناطقة – يرون أن التصديق لا يقف على التصور التام الذي يحصل بالحد الحقيقي ، (بل يكفي فيه أدنى تصور ولو بالخاصة ، وتصور العقول – عندهم – من هذا الباب . وهذا اعتراف منهم – أي من المناطقة – بأن جنس التصور لايقف على الحد الحقيقي ، لكن يقولون : الموقوف عليه هو تصور الحقيقة أو التصور التام) (١) .

٧- الحد في ذاته لا يفهم الا من خلال الألفاظ الدالة عليه ، ولذا لا بد لسامع الحد أن يعي الألفاظ لمعرفة الحد (فإن لم يكن عارفا مثل ذلك بمفردات تلك الألفاظ ودلالاتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام . والعلم بأن اللفظ دال على المعنى أو موضوع له مسبوق بتصور المعنى ... واذا كان مقصورا لمسمى اللفظ ومعناه قبل استماعه – وان لم يعرف دلالة اللفظ عليه – امتنع أن يقال : انه انما تصوره باستماع اللفظ) (٢). ومن هنا قرر ابن تيمية أهمية الدور النفسي في عملية التصورات لأن التصورات لا تنال الا بسماع الألفاظ وفهمها ، لأن المرء لا يمكنه فهم دلالة اللفظ حتى يكون قد أدرك معنى ذلك اللفظ من قبل وضعه في حد معين.

٨- وهذه الحجة تعد تكرارا للحجة السابقة ، وذلك أن الحد اذا كان هو

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٩ .
(٢) المصدر السابق ، ص١٠ .

قول الحاد فمعلوم أن تصور المعاني لا يفتقد إلى الألفاظ ، لأنه تصور ذهني ، والذهن لا يفتقد الى الألفاظ في ادراكه (والمستمع قد يمكنه تصور تلك المعاني من غير مخاطب بالكلية - فكيف يمكن أن يقال : لا تتصور المفردات الا بالحد الذي هو قول الحاد) (١) .

٩- وهي قائمة على التصورات التي هي ادراكات لا تحصل الا بوسائل معينة : الأول : ان الموجودات المتصورة وهي ما يتصورها الانسان بحواسه الظاهرة ، كالطعم ، واللون ، والريح، والأجسام التي تحمل هذه الصفات ، الثاني : وهي ما يدركها بمشاعره الباطنة ، كما تتصور الأمور الحسية الباطنة الوجدية ، مثل الجوع والشبع ... واللذة والألم .. وكل من الأمرين قد يتصوره معينا ، وقد يتصوره مطلقا أو عاما . وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد (٢) . فبهذا تكون الادراكات التصورية في غنى عن الحد الذي فرضه أرسطو في العملية التصورية .

١٠- الاعتراض قائم على الحد بناء على قولهم : (ان للمعترض أن يطعن على حد الحاد بالنقض والمعارضة ، ذلك أن النقض إما أن يكون في الطرد ، وإما أن يكون في العكس . أما الطرد فهو أنه حيث وجد الحد وجد المحدود ، فيكون الحد مانعا . فاذا بين وجود الحد ، ولا محدود ، لم يكن مطردا ولا مانعا . بل دخل فيه

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١١ .
(٢) المصدر السابق ، ص١١ .

غيره) (١) وبهذا يمكننا تصور المحدود بغير حد معين . وأما العكس (وهو أن يكون حيث انتفى الحد انتفى المحدود لكون الحد جامعا. واذا لم يكن جامعا انتفى الحد مع بقاء بعض المحدود)(٢).

١١- اعتراف المناطقة بنسبية التصورات من حيث البداهة والنظر (وهم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديهيا لا يحتاج الى حد ، والا لزم الدور والتسلسل) (٣) وان كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضروريا أو كسبيا ، أو بديهيا أو نظريا ، وهو من الأمور الضرورية له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس . وهذا غلط عظيم ، وهو مخالف للواقع .

وهذه الحجج الإحدى عشرة التي استعملها ابن تيمية في نقد مبحث أن التصورات لا تنال إلا بالحد اعتمد فيها على السابقين من (الشكاك اليونانيين من ناحية ومن السوفسطائيين من ناحية أخرى ، وليس فيها فيما يرجع اليه أي ابداع ، بل يكاد يكون فيها متابعة للشكاك في جوهر الفكرة أحيانا وفي عباراتهم أحيانا أخرى، فذلك أن السوفسطائيين استعملوا في النقد مسائل الدور أو التسلسل ، أو نسبية كل شئ ، ثم صاغها الشكاك في مذهب منهجي) (٤) غير أن ابن تيمية لم يقف عند هذا الحد في نقده لمبحث التصورات التي لا تقال إلا بالحد ، وذلك عندما أخذ يوجهه حجج أخرى (٥) في نقده هذا، حيث

---

(١) نفس المصدر .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١١ .
(٣) المصدر السابق ، ص١٣ .
(٤) الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص١٥٠ .
(٥) انظر : ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، من ص٣١ ، ص٣٢ ، ص٣٧ ، ص٣٨، ص٦١ ، ص٢٩٠ .

إنه انتقد عناصر الحد الأرسطوطاليسي من خلال علم المسلمين وطرقهم الخاصة بهم في الاستدلالات الفكرية - ومن هنا فان هناك حججا فلسفية خاصة بالفكر الاسلامي وجهت الى عناصر الحد الارسطاليسي : وهي قسمان : وفي كلا القسمين انطلق من مبدأ (أن الحد لا يفيد تصور المحدود) وهذا المبدأ الذي سار عليه ابن تيمية هو في الأصل مقتبس من أئمة الكلام ، ورأى ابن تيمية ان سبب اهمال هذا المبدأ أدخل الفساد في العقول والأديان على كثير من الناس (اذ خلطوا ما ذكره أهل المنطق في الحدود بالعلوم النبوية التي جاءت بها الرسل - التي عند المسلمين واليهود والنصارى ، بل سائر العلوم كالطب ، والنحو ، وغير ذلك) ومن ثم أخذ ابن تيمية في ذكر حججه التي تفيد أن الحدود لا تفيد تصور الحقائق ، ذلك أن المناطقة يجمعون بها بين المختلفين ويفرقون بين المتماثلين .

ومجموع هذه الحجج ، هي :

الحجة الأولى : من المقررات الأولية لابن تيمية في هذه الحجة (أن الحد - سواء جعل مركبا أو مفردا - لا يفيد معرفة المحدود ذلك لأن الحد مجرد قول الحاد ودعواه) (١) وعلى هذا فالقضية خبرية ومجرد دعوى خالية عن الحجة (فأما أن يكون المستمع لنا عالما بصدقها بدون هذا القول ، وإما لا يكون فان كان عالما بذلك ثبت أنه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحد ، وان لم يكن عالما بصدقه بمجرد قول المخبر الذي لا دليل معه ، لا يفيد العلم كيف وهو يعلم أنه ليس بمعصوم في قوله ؟ فقد تبين أنه على التقديرين ليس الحد هو الذي يفيده معرفة المحدود) (٢) .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٣٢ .
(٢) المصدر السابق .

الحجة الثانية : وكذلك من المقررات الأساسية للمناطقة الدالة على أن الحد لايفيد التصور ، قولهم : (الحد لا يمنع ولا يقوم عليه دليل ، وانما يمكن ابطاله بالنقض والمعارضة ، واذا لم يكن الحاد قد أقام دليلا على صحة الحد امتنع أن يعرف المستمع المحدود به ، اذا جوز عليه الخطأ ، فانه اذا لم يعرف صحة الحد الا بقوله ، وقوله محتمل للصدق والكذب) (١) اذن فالحد لا يصل بنا الى المحدود ، ومن ثم علمنا أن الحد لايفيد التصورات . ومن ثم أخذ ابن تيمية يمتدح طرق القرآن الكريم في استدلالاته على الأمور السمعية، بقوله : (ثم يعيبون على من يعتمد في الأمور السمعية على نقل الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقيني) (٢) .

الحجة الثالثة : أن تصور المحدود متوقف على معرفة صحة الحد ، ولا يمكن معرفة صحة الحد قبل تصور المحدود وهذا ما أكد عليه ابن تيمية بقوله : (والعلم بصحة الحد لا يحصل الا بعد العلم بالمحدود ، اذ الحد خبر عن مخبر هو المحدود ، فمن الممتنع أن يعلم صحة الخبر وصدقه قبل تصور المخبر عنه من غير تقليد المخبر وقبول قوله فيما يشترك في العلم به المخبر ، والمخبر ليس هو من باب الإخبار عن الأمور الغائبة) (٣) فبالتالي يمتنع معرفة صحة الحد .

الحجة الرابعة : يتوصل المناطقة الى المحدود بالصفات الذاتية والعرضية ، وهذا يتوقف على معرفة الشخص لهذه الصفات ، واذا امتنعت

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٣٧ .
(٢) المصدر السابق ، ص٣٨ .
(٣) نفس المصدر ، ص٣٨ .

هذه المعرفة امتنع التصـور (وان علـم أنـه موصـوف بهـا - أي بالمعرفة - كـان قد تصـوره بـدون الحد . حيث إنـه علـى تقدير النقيضين لا يكون قد تصوره بالحد . وهذا بين) .

الحجة الخامسة : وهي قائمة على مسائل عقلية مضمونها : أن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة ، فبالتالي يمتنع أن تطلب بالحد ، (وذلك لأن الذهن اما أن يكون شاعرا بها ، واما أن لا يكون شاعرا بها . فان كان شاعرا بها امتنع عن طلب الشعور وحصوله ، لأن تحصيل الحاصل ممتنع ... وان لم يكن شاعرا بها امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به ، فان الطلب والقصد مسبوق بالشعور) (١) .

الحجة السادسة : المقيد للتصورات عندهم الحد التام الحقيقي ، وهو المؤلف من الذاتيات التي هي الجنس والفصل ، وذلك لأنهم يرون أن (المحمول الذاتي داخل في حقيقة الموضوع ، أي : الوصف الذاتي داخل في حقيقة الموصوف ، بخلاف المحمول العرضي ، فانه خارج عن حقيقته) (٢). ولما رأوا ذلك لم يكن بد من أن يفرقوا بين بعض الصفات وبعضها ، اذ جعلوا التصور بما جعلوه ذاتيا ، فلابد أن يفرقوا بين ما هو ذاتي عندهم وما ليس كذلك ولابد أن يرتبوا ذكرها على ترتيب مخصوص إذ لا تذكر على كل ترتيب . فكانت الصفات الذاتية مادة الحد الوضعي ، والترتيب الذي ذكره هو صورته - ولما كان ذلك مستلزما للتفريق بين المتماثلين أو المتقاربين كان

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٦١.
(٢) المصدر السابق ، ص٦٢ .

ممتنعا أو عسرا . وهذا وضع مخالف لما عليه العقول ، اذ الفرق بين الحقائق لا يكون بمجرد أمر وضعي ، بل بما هي عليه الحقائق في نفسها ، لأن الحقائق مختلفة بحسب الوجود الواقعي والوجود الذهني، والفروق الذاتية تأتي بناء على فروق اعتبارية تتبع الوضع واختيار الواضع وما يعرضه في ذهنه.

الحجة السابعة : وهي قائمة على دحض المقولة القائلة : (إن التصورات لا تنال إلا بالحد) ، وذلك عندما حاججهم من خلال اشتراطهم المذكور . أن اشتراطهم الصفات الذاتية المشتركة في التوصل الى التصور المطلوب ، ما هو الا أمر وضعي محض . ذلك أنهم يرون - أي المناطقة - في الحد التام الذي يفيد تصور الحقيقة أن يكون مؤلفا من الذاتي المميز والذاتي المشترك ، وهو الجنس وقال ابن تيمية في حجته : (هل تشترطون فيه أن تتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا ؟ فإن اشترطتم ذلك لزم أن تقولوا مثلا لا داعي لهذه العلاقة المضللة ويكفي بدلا منها علامة : (جسم تام ، حساس ، متحرك بالارادة ، فأما لفظ الحيوان فلا يدل على هذه الصفات بالمطابقة ولا يفصلها ، وان لم تشترطوا ذلك فاكتفوا بمجرد المميز كالناطق مثلا ، فان الناطق يدل على الحيوان كما يدل الحيوان على النامي اذن ما من فصل لدى إنسان إلا ويمكن لآخر أن يجعله عرضا لازما للماهية) (١) وهذا ان دل على شئ فانما يدل على أن الحدود انما هي تعريفات خص الاغريق بها ما سموه بالكليات أو الاصطلاحات وقد اشترطوا لهذه الحدود اشتراطات قد تختلف من حاد لآخر ، وهذا ما يخرج الحد عن صفته ودلالته فلا يصبح حدا . لا تخضع للمقاييس العلمية .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٥ .

الحجة الثامنة : اشتراط المناطقة ذكر الفصول التي هي الذاتيات المميزة مع تفريقهم بين الذاتي والعرضي اللازم للماهية غير ممكن . اذ ما من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له في العموم والخصوص الا ويمكن لشخص أن يجعله ذاتيا مميزا ويمكن الآخر أن يجعله عرضا لازما للماهية .

الحجة التاسعة : مضمونها أن توقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات وبالعكس يستلزم الدور ، وتوقف قضية على قضية لا يثبت أيا منها ، وذلك أن حقيقة قولهم (أنه لا يعلم الذاتي من غير الذاتي حتى تعلم الماهية ، ولا تعلم الماهية حتى تعلم الصفات الذاتية التي منها تؤلف الماهية ، وهذا دور)(١).

ومن بعد هذه الحجج المتعددة التي انتقد بها ابن تيمية الحد الارسطاليسي أخذ يذكر طرق ومناهج المسلمين الأوائل في نظرتهم الى الحد وفائدته ، وكذلك أخذ يعدد جميع الطوائف التي نظرت الى الحدود على أنها تفيد (التمييز بين المحدود وغيره) ، وقال : (بل أكثرهم لا يسوغون الحد الا بما يميز المحدود عن غيره ، ولا يجوز أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره سواء سمي جنسا أو عرضا عاما ، وانما يحددون بما يلزم المحدود طردا وعكسا) (٢) .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٧٧ .
(٢) المصدر السابق ، ص١٦ ، والباقلاني تمهيد الأوائل تلخيص الدلائل ، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر طبعة مؤسسة الكتب الثقافية الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م ، بيروت .

وبهذا يقوم البحث باستخراج أهم النتائج المتعلقة بنقد ابن تيمية لمبحث الحد الارسططاليسي :

١- سعة اطلاع ابن تيمية ، واحاطته بثقافة وعلوم عصره والسابقين عليه ، وذلك واضح من استعماله لحجج الشكاك والسوفسطائيين ، وكذلك اطلاعه على مؤلفات الأصوليين - علماء أصول الفقه والكلام - واستعماله لطرقهم .

٢- ومن نتائج البحث كذلك أن ابن تيمية قد ابتكر بعض الطرق الخاصة به في نقده لمبحث الحد الارسططاليسي ، وذلك عندما توصل الى أن الحد الارسططاليسي ما هو الا نظرة تفصيلية من قبل الحاد لما يدل عليه الاسم بالاجمال ، وبذلك فليس بلازم أن يقال إن التصورات لا تنال الا بالحد . وكذلك يتوصل بهذا الحد الى ماهية الشئ المحدود وكنهه .

٣- أحاط ابن تيمية احاطة تامة بهذا المنطق اليوناني ، وهذا واضح من خلال نقده وبيان ما فيه من خلل واضطراب ، وبالتالي لجأ الى القرآن الكريم وتحصيله المنهجي في مجالات الأبحاث القرآنية . ومن هنا أخذ ابن تيمية يكشف عن طرق القرآن الكريم ومناهجه في البحث والتقصي وصور استدلاله على القضايا الغيبية والواقعية .

ومن ثم أخذ ابن تيمية ينتقد مبحث القضايا ، تلك القضايا التي نظر اليها في نقده على أنها مقدمات للعملية القياسية . ومن هذه النظرة أتى نقده لمبحث القضايا من خلال مبحث القياس . وبدأ نقده للقضايا من خلال النظرة النسبية لفكرة البداهة والاكتساب في الأمور التصديقية ، بقوله : (وهم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات منها بديهي ومنها نظري ، وأنه يمتنع أن تكون كلها نظرية لافتقار النظري الى البديهي . واذا كان كذلك فالفرق بين البديهي والنظري انما هو بالنسبة والاضافة . فقد يبده هذا من العلم ، ويبتده في نفسه ما يكون بديهيا له ، وان كان غيره لا يناله الا بنظر قصير أو طويل بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر) (١) . وذلك لأن القضية قد تكون يقينية أو ظنية وكل ذلك بالنسبة للشخص المتيقن أو الظان ومن ثم أخذ ابن تيمية يدعم نقده هذا للقضايا بتوضيح معنى البديهي بقوله : (البديهي من التصديقات هو ما يكفي تصور طرفيه – موضوعه ومحموله – في حصول تصديقه ، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما – وهو الدليل الذي هو الحد الأوسط سواء كان تصور الطرفين بديهيا أو لم يكن) (٢) وذلك لأن الناس يتفاوتون في قوى الادراك (ضمن الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غاية يباين بها غيره مباينة كبيرة . وحينئذ فيتصور الطرفين تصورا تاما بحيث تتبين بذلك التصور التام اللوازم التي لا تتبين لغيره الذي لم يتصور الطرفين التصور التام) (٣) وبهذا النقد الذي توصل اليه ابن تيمية في التصديقات من حيث أنها فكرة نسبية مبنية على البداهة والاكتساب يكون قد أثبت أحقية القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس . وبالتالي تكون

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٨٨ ـ ٨٩ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٨٩ .
(٣) المصدر السابق ، ص٨٩ .

حجة على كل من تأملها ، أما القضايا القائمة على الاكتساب فيختص بها من علمها بهذه الطريق ، فلا تكون حجة على غيره ، بخلاف غيرها ، فانها مشتركة يحتج بها على المنازع (١) . ومن ثم أخذ ابن تيمية يدافع عن القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس ، وهو يسعى الى ابراز أسس ومقومات النظرية المنطقية الاسلامية وأحقيتها بالاتباع بواقع شهادة العقل والواقع القائم على الحسيات الجزئية وتوضيحها بأنها أسس ثابتة وواضحة للناس كافة في قضاياهم الفكرية ، وذلك عندما رأى (أن الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم الى خاصة وعامة ، وليس ما رآه زيد أو شمه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه ، وكذلك ما وجد في نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته . ولكن بعض الحسيات قد تكون مشتركة بين الناس،كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر ، وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة)(٢) . اذن فهناك حسيات عامة بين الناس ، فبالتالي تكون حجة على كل حاس ، وكذلك نفس الأمر في القضايا المتواترة والمجرية ، والمعلومة الآتية عن طريقها - أي عن طريق التواتر والتجربة - (قد يشترك فيها عامة الناس كاشتراك الناس في العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة ، واشتراكهم في وجود البحر - وأكثرهم ما رآه ، واشتراكهم في العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد وادعائهم النبوة . ونحو ذلك ، ونفس الأمر في المجربات فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى ، وأن قطع العنق يحصل معه الموت ، وأن الضرب الشديد يوجب الألم) (٣)

---

(١) نفس المصدر ، ص٩٢ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٩٢ .
(٣) المصدر السابق ، ص٩٢ .

وبهذا أخذ ابن تيمية بهدف آخر ينتقد فيه ويهدم القضية الكلية التي اعتمد عليها المناطقة في قياسهم ، وذلك عندما رأى أن هذه القضايا الكلية أتى العلم بها من خلال التجربة الجزئية الحسية ، فالقضية التجريبية هي أساس القضية الكلية ، (فهذه القضية الكلية لا تعلم الا بالحس ، بل بما يتركب من الحس والعقل) (١) ويستمر ابن تيمية يوضح خطأ المناطقة في قولهم بأن المجربات والمتواترات مما يختص به من حصل له ذلك ، وبالتالي لا يمكن أن يحتج بها على من لم يحصل له ذلك ، ويرى ابن تيمية أن هذه المتواترات (قد يحصل فيها اختصاص واشتراك كما أن الحسيات ، كذلك قد يحصل فيها اختصاص واشتراك .

فالاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك ، وقد يكون في نوعه . فالأول : كاشتراك الناس في رؤية الشمس والقمر وغيرهما ، والثاني : كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش والري والشبع ، واللذة والألم) (٢) .

وبهذا يكون ابن تيمية قد انتقد المنطق الأرسطاليسي في قضاياه القائمة عليها من مبحث الحد الى مبحث القضايا .

وكذلك فعل ابن القيم الذي لجأ الى القرآن الكريم لاقتباس مناهجه وطرق استدلاله بعدما تبين له خلل وضعف واضطراب المنطق اليوناني . وتأسيسا على ذلك رأى – ابن القيم – ان الذين جادلوا في آيات الله بقولهم إنه

(١) نفس المصدر ، ص٩٣ .
(٢) نفس المصدر ، ص٩٨ .

يعارض العقل ، ومن ثم قدموا العقل على النقل ، فان جدالهم هذا تضمن أربع مقامات :

الأول : أنه تبين أن الأدلة النقلية من الكتاب والسنة لا تفيد علما ولا يقينـا .

الثاني : أن ظاهره يدل على الباطل والتشبيه والتمثيل .

الثالث : أن صريح العقل يخالفها .

الرابع : أنه يتعين تقديمه عليها ، ولا يصل الى هذه المقامات إلا بأعظم الجدال (١) .

وبهذا يكون الفلاسفة والمناطقة قد عارضوا الوحي بآرائهم ومعقولاتهم الا أن هذه المعقولات التي عارضوا بها الوحي لها معقولات تعارضها وتقف منها موقف الضد ، بل هي أقوى منها (ومقدماتها أصح من مقدماتها فيجب تقديمها عليها ، ولو قدر تعارضهما ، ولا يمكن لهؤلاء أن يدفعوا هذه النصوص من جانب هذه المعقولات وحينئذ فمعقول تشهد له النصوص أولى بالصحة والقبول من معقول تدفعه النصوص ، فنحن ندفع معقولاتهم بهذه المعقولات تارة وبالنصوص تارة أخرى وأخيرا بهما معا ولا يمكنهم القدح في هذه المعقولات الا بمقدمات يردها النص وهذا العقل ، فكيف ترد هذه المعقولات والنصوص بتلك وهذا قاطع لمن تدبره) (٢) .

---

(١) ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، تحقيق الدكتور/ علي بن محمد الدخيل الله ، جـ٣ ، ص١١٣٠ ـ ١١٣١ ، طبعة دار العاصمة ، الرياض ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٨هـ .

(٢) المصدر السابق ، جـ٣ ، ص١١٣٨ .

ومن هنا قرر السلف وكل متأمل في النصوص القرآنية ان الشرع ملازم للعقل ، وهذا ما أكد عليه ابن القيم ، الذي رأى أن العقل ملزوم لعلمنا بالشرع ولازم له ، وذلك عندما قال : (ومعلوم أنه اذا كان اللزوم من أحد الطرفين لزم من وجود الملزوم وجود اللازم ، ومن نفى اللازم نفى الملزوم ، فكيف اذا كان التلازم من الجانبين فان هذا يستلزم أربع نتائج ، اذ يلزم من ثبوت هذا الملزوم ثبوت لازمه ، ومن ثبوت لازمه المساوي ثبوته ، ومن نفى اللازم نفى ملزومه ، ومن نفى ملزومه المساوى نفيه ، وهذا شأن كل شيئين بينهما تلازم من الطرفين) (١) . على كل فهدف ابن القيم هنا رد مقولة القائلين بتقديم العقل على الشرع ، ولكن العقل عند السلف يقصد به أنه (ليس أصلا للسمع في ثبوته في نفي الأمر ، بل هو أصل في ثبوت علمنا ، أي دليل لفاعل صحته ، واذا كان كذلك فمن المعلوم أن الدليل يجب طرده ، وهو ملزوم للمدلول عليه ، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه ، ولا يجب عكسه ، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول) (٢) وعلى هذا قس المخلوقات الدالة على الخالق ، فانه بلزم من ثبوتها ثبوته ، ولا يلزم من عدمها عدمه ، ولا من وجوده وجودها . وكذلك مما يدل على التلازم بين العقل والنقل النظرة القائلة : (اذا لم يكن لنا طريق الى العلم بصحة الشرع الا ذلك العقل، لزم من علمنا بالشرع ، علمنا بدليله العقلي الدال عليه ، ولزم من علمنا بذلك الدليل العقلي علمنا به ، فان العلم بالدليل يستلزم العلم بالمدلول عليه ، فاذا كان صحة الشرع لا تعلم الا بدليل عقلي ، فانه يلزم من علمنا بصحة الشرع

---

(١) ابن القيم : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، تحقيق الدكتور/ علي بن محمد الدخيل الله ، جـ٣ ، ص١٠٩١ .

(٢) المصدر السابق ، جـ٣ ، ص١٠٩١ ـ ١٠٩٢ .

علمنا بالدليل الدال عليه ، ويلزم من علمنا بذلك الدليل العقلي علمنا بصحة الشرع ، ويلزم أيضا من ثبوت ذلك الدليل المعقول في نفس الأمر ثبوت الشرع ، ولا يلزم من ثبوت الشرع ثبوت ذلك الدليل ، واذا كان العلم بصحة الشرع لازما للعلم بالمعقول الدال عليه ، وملزما له ، فمن الممتنع تناقض اللازم والملزوم) (١) هذا منهج السلف الصالح من خلال نصوصهم التي أوضحت مدى هذا المنهج في التتبع والاستقراء لأقيسة المتفلسفة والمتكلمين (ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الالهية لم يصلوا بها الى اليقين ، بل تناقضت أدلتهم ، وغلب عليهم – بعد التناهي – الحيرة والاضطراب ، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها) (٢) ختاما لهذا الاضطراب أدى ببعضهم الى الحيرة والشك ، وفي النهاية لجأوا الى القرآن الكريم ، وعلى سبيل المثال فقد كان هذا ما وصل اليه فخر الدين الرازي وذلك عندما قال :

نهاية إقدام العقول عقال
وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا
وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا
سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

---

(١) ابن القيم : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، جـ٣ ، ص١٠٩٣ .

(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد سالم رشاد ، جـ١ ، ص٢٩ .

لقد تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفي عليلا ، ولا تروي غليلا ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن ، أقرأ في الإثبات : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (١) ، ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ﴾ (٢) وأقرأ في النفي ﴿ ليس كمثله شئ ﴾ (٣) ، ﴿ ولا يحيطون به علما ﴾ (٤) ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي (٥) وكذلك من الذين أقروا على أنفسهم بالشك وعدم اليقين في روض الفلاسفة ، والمتكلمين ، أبو المعالي الجويني ، عندما قال عند موته : (والله ما أدري على ماذا أموت عليه ، ثم قال : اشهدوا على أني على عقيدة أمي) (٦) . وكذلك من الذين حيرتهم المناهج وطرق استدلال اليونان ابن واصل الحموي الذي قال : (أضع الإزار على وجهي ثم أقابل بين أقوال هؤلاء وهؤلاء حتى يطلع الفجر ولا يتبين لي منها شئ) (٧) .

---

(١) سورة طه ، الآية : ٥ .
(٢) سورة فاطر ، الآية : ١٠ .
(٣) سورة الشورى ، الآية : ١١ .
(٤) سورة طه ، الآية : ١١٠ .
(٥) ابن القيم : إغاثة اللهفان من مكايد الشيطان ، ص٤٣ .
(٦) ابن القيم : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، تحقيق الدكتور/ علي بن محمد الدخيل الله ، جـ٤ ، ص١٢٦٢ .
(٧) المصدر السابق ، جـ٤ ، ص١٢٦٢ .

البراهين اليقينية لدى المحدثين :

وتكملة لهذا الباب يقوم البحث بدراسة البراهين والمناهج اليقينية لدى المحدثين والنقد الموجه لهذه البراهين والمناهج اليقينية لا سيما تلك المطاعن التي وجهت الى أهل الحديث الآخذين بالمتواتر ، وذلك عندما فرق أرسطو ومن تابعه من متفلسفة الاسلام ومتكلميه بين الفاسد من القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس والقضايا القائمة على النظر ، وان القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس يختص بها من علمها ، ولا تكون حجة على من لم يعلمها ، بينما القضايا النظرية التصديقية مشتركة بين جميع الناس لأنها ناتجة عن النظر العام ، ومن هنا يحتج بها .

وخير من دافع عن قضية التواتر هذه من حيث افادته لليقين ابن تيمية ، وذلك عندما بدأ بنقده للقضية التصديقية الارسطاليسية من خلال فكرة البداهة والاكتساب فيها . ذلك أن المنطق اليوناني يقسم التصديقات الى بديهي ونظري . ومن الممتنع أن تكون كلها نظرية ، لأن النظري لا بد وأن ينتهي الى البديهي . وابن تيمية انتقد هذه الفكرة من خلال قوله بنسبية الضرورة والاكتساب ، (فالفرق بين البديهي والنظري انما هو بالنسبة والاضافة) (١) لذا فقد يكون النظري عند شخص بديهي عند غيره ، لأن (البديهي من التصديقات هو ما يكفي تصور طرفيه – موضوعه ومحموله – في حصول تصديقه ، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما – وهو الدليل الذي هو الحد الأوسط – سواء كان تصور الطرفين بديهيا أو لم يكن) (٢) . وهذا التصديق

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٨٨ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٨٩ .

البديهي والنظري النسبي إنما يكون نتيجة لتفاوت في قوى الأذهان (فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غاية يباين بها غيره مباينة كبيرة . وحينئذ فيتصور الطرفين تصورا تاما بحيث تبين بذلك التصور التام اللوازم التي لا تتبين لغيره الذي لم يتصور الطرفين التصور التام) (١) .

وبهذا يكون ابن تيمية قد أبطل القول الارسطوطاليسي القائل بأنه لا يمكن التوصل الى التصورات الا بالحد الأوسط من خلال العملية القياسية ، وأثبت أن بالامكان التوصل الى التصديقات بدون ذلك الحد الأوسط ، وذلك بقوله : (وأما كون الوسط - الذي هو الدليل - قد يفتقر اليه في بعض القضايا بعض الناس دون بعض ، فهذا أمر بين . فان كثيرا من الناس تكون القضية عنده حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة ، وغيره إنما عرفها بالنظر والاستدلال) (٢) .

وبهذا يكون ابن تيمية قد دافع عن القضايا المعلومة بالتواتر ، وفيه انقاذ ليقينية الحديث وقبوله مصدرا للتشريع والفكر ، وكذلك دافع عن التجربة والحدس ، وجعل هذه المصادر المعرفية اسسا ثابتة وعامة لكافة الناس في قضاياهم الفكرية . ومن ثم أخذ يوضح هذا الدفاع عندما رأى أن الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم الى خاصة وعامة ، وأن الحسيات لا يجب أن يشترك جميع الناس فيها (ولكن بعض الحسيات قد تكون مشتركة بين الناس ، كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب ، وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور

(١) المصدر السابق .
(٢) المصدر السابق ، ص٩١ .

المخلوقة والمصنوعة) (١) وعلى هذا فان الأمور المعلومة بالتواتر والتجربة يشترك فيها عامة الناس ، (كاشتراك الناس في العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة ، واشتراكهم في وجود البحر . وأكثرهم ما رآه ، واشتراكهم في العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد وادعائهم النبوة ، ونحو ذلك . فان هؤلاء قد تواتر خبرهم الى عامة بني آدم) (٢) . وكذلك الأمر في القضايا التجريبية (فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الري ، وأن قطع العنق يحصل معه الموت ، وأن الضرب الشديد يوجد الألم . والعلم بهذه القضية الكلية – تجريبي – فان الحس انما يدرك رأيا معينا ، وموت شخص معين، وألم شخص معين، أما كون من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك (فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس ، بل بما يتركب من الحس والعقل) (٣) ومن ثم أخذ ابن تيمية في توضيح كيفية حصول التجربة ، والنتيجة الحاصلة من التجربة ، ذلك لكي يوضح كيفية حكم العقل في القضايا المتواترة واذا كانت التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره (كحصول الأثر المعين دائرا مع المؤثر المعين دائما ، لاسيما ان شعر بالسبب المناسب ، فيضم المناسب الى الدوران مع السبر والتقسيم . فانه لابد في جميع ذلك من السبر والتقسيم الذي ينفي المتزاحم . والا فمتى حصل الأثر مقرونا بأمرين لم تكن اضافته الى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ومن اضافته الى كليهما) (٤) وعلى هذا فان التجربة قائمة على النظر العقلي المتأمل لحصول الأثر المعين الدائر مع

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٩٢ .
(٢) المصدر السابق ، ص٩٢ .
(٣) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٩٢ ـ ٩٣ .
(٤) المصدر السابق ، ص٩٣ .

المؤثر المعين ، فيقول عنه ابن تيمية (وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها من هذا الباب) (١) . ومن هنا أثبت ابن تيمية أن المتواترات والمجربات يصح أن يحتج بها الانسان على غيره ، لأنها مسائل قائمة على حكم العقل فيحكم العقل بحصول الأثر المعين الدائر مع المؤثر المعين . وفي النهاية بنظره العقلي أثبت خطأ المناطقة الذين جعلوا المجربات والمتواترات مما يختص به من حصل له ذلك دون من لم يحصل له ذلك .

وبهذا القدر يكون ابن تيمية قد دافع عن يقينية الحديث ، وجعله مصدرا للفكر والتشريع في خطه ومبدئه الاساسي ، وكذلك أقام يقينية الحديث على قضايا عقلية ومنطقية ، وكذلك نجد أبا محمد بن قتيبة قد دافع عن السنة ، وأهل الحديث في القرن الثالث (٢١٣هـ - ٢٧٦هـ) وهذا الدفاع كان نتيجة لهجوم أهل الكلام الذين يتهمون أهل الحديث بأنهم أهل نقل ونص وسمع . وأتى دفاع ابن قتيبة على شكل بيان تناقض واضطراب أهل الكلام في مسائلهم التي تناولوها بالبحث ، فيقول ابن قتيبة : (ويتهمون غيرهم في النقل ، ولا يتهمون آراءهم في التأويل) (٢) . وكذلك من خلال تناقض أهل الكلام والعائبين على أهل الحديث انتقد ابن قتيبة منطقهم الذي يستعملونه ، ويرى ابن قتيبة أنهم إذ اضطربوا واختلفوا فلابد أن يتطرق العيب والخلل الى منطقهم وقياسهم ، فقال : (وقد كان يجب - مع ما يدعونه في معرفة القياس واعداد آلات النظر - أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحساب والمساح ، والمهندسون ، لأن آلتهم لا تدل الا على عدد واحد ، الا على شكل واحد وكما

(١) نفس المصدر .

(٢) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص٢٠ ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

لا يختلف حذاق الأطباء في الماء وفي نبض العروق لأن الأوائل قد وقفوهم عند ذلك على أمر واحد فما بالهم أكثر الناس اختلافا ، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين) (١) . ومن ثم استشهد بالمسائل التي اختلف فيها أهل الكلام (٢) . فقال في هذا الاختلاف : (فانك لا تكاد ترى رجلين – من أهل الكلام – متفقين ، حتى يكون كل واحد منهما ، يختار ما يختاره الآخر ، ويرذل ما يرذله الآخر ، الا من جهة التقليد) (٣) . وهذا حال أهل الكلام الاختلاف والاضطراب في المسألة الواحدة ، وكيف يكون حال أهل الحديث لو رغبنا عنهم الى أصحاب الكلام ، ونرغب أن يلتمسوا طريقتهم ، ولو كان حال أهل الحديث كحال أهل الكلام (لخرجنا من اجتماع الى تشتت ، وعن نظام الى تفرق ، وعن أنس الى وحشة ، وعن اتفاق الى اختلاف ، لأن أصحاب الحديث كلهم مجمعون على أن ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لا يكون . وعلى أنه خالق الخير والشر ، وعلى أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وعلى أن الله تعالى يرى يوم القيامة ، وعلى تقديم الشيخين ، وعلى الإيمان بعذاب القبر ، لا يختلفون في هذه الأصول ومن فارقهم في شئ منها ، نابذوه وباغضوه وبدعوه وهجروه) (٤) .

وكذلك أتى ابن القيم بحجته العقلية من خلال تتبعه لمنطق القائلين بهذه المقولة القائمة على المجادلة بالباطل ، دون أن يدعموا قولهم هذا بدليل عقلي مقبول ، وأن جدال هؤلاء يتضمن أربع مقامات ، (أحدها : أنه تبين أن الأدلة

---

(١) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص٢١ .
(٢) انظر : المسائل التي اختلف فيها أهل الكلام فيما بينهم ومايخالف الكتاب والسنة في كتاب تأويل مختلف الحديث ، لابن قتيبة ، ص٢١ وما بعدها .
(٣) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص٢١ .
(٤) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص٢٢ .

النقلية من الكتاب والسنة لا تفيد علما ولا يقينا .

الثاني : أن ظاهرها يدل على الباطل والتشبيه والتمثيل .

الثالث : أن صريح العقل يخالفها .

الرابع : أنه يتعين تقديمه عليها ، ولا يصل الى هذه المقامات إلا بأعظم الجدال) (١) .

استخلص ابن القيم هذه المقامات الكلامية القائمة في الفكر الكلامي من خلال نظرة الكلاميين على أن العقل يعارض النقل في أعمالهم المتعلقة بالمسائل التي بحثوها ، ومن هنا قدموا العقل على النقل ، واستنادا الى هذا التقديم يمكن القول بأن المناطقة والمتكلمين لم يعطوا الكتاب والسنة الاعتبار الواجب من حيث دلالة النص النقلي على مدلوله اذ نظروا الى أدلة الكتاب والسنة على أنها أدلة لفظية لا تفيد علما ولا يحصل منها يقين ، وذلك عندما قالوا : (ان آيات الصفات وأحاديث الصفات مجازات لا حقيقة لها) (٢) . وكذلك تمادوا في بخسهم هذا ، وقالوا : (ان أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيحة التي رواها العدول وتلقتها الأمة بالقبول ، لا تفيد العلم ، وغايتها أن تفيد الظن) (٣) وبناء على هذه الاعتراضات وضعوا مبادئهم العقلية ، وهي في خطها الأساسي تنطلق من قولهم : (اذا تعارض العقل ونصوص الوحي ، أخذنا بالعقل ولم نلتفت الى الوحي) (٤) .

---

(١) ابن القيم : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، جـ٣ ، ص١٣٠ ـ ١٣١ .

(٢) ابن القيم : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، تحقيق الدكتور/ علي بن محمد الدخيل الله ، جـ٢ ، ص٦٣٢ .

(٣) المصدر السابق ، جـ٢ ، ص٦٣٢ .

(٤) نفس المصدر ، جـ٢ ، ص٦٣٢ .

وابن تيمية انتقد قول القائلين بعدم افـادة الأدلـة السـمعية لليقيـن ، وذلك عندما بين أسس اليقين في الأدلة السمعية ، بقوله : (وبالجملة فالأدلة السمعية اللفظية قد تكون مبنية على مقدمتين :-

إحداهما : أن الناقلين الينا فهموا مراد المتكلم .

الثانيـة : أنهم نقلوا إلينا ذلك المراد كما نقلوا اللفظ الدال عليه) (١) .

وكذلك أخذ ابن القيم يبطل هذا القانون العقلي الذي قال بـه المتكلمـون ، وهو عدم افادة السـمع لليقيـن بأدلـة عقليـة بلغـت فـي مجموعهـا الكلـي ثمانيـة أدلـــة (٢) . ودخل على هذه الفكرة الواردة في صورة أدلة من خلال نظرتـه القائمة والمتأملة في منهج القرآن الكريم ، وهو أن القرآن الكريم جاء مخاطبـا العقل بما ينسجم معه بأنه صادر عن من خلق هذا العقل وكل ذلك مـن خـلال آياته الدالة على مدلولاتها ويورد ابن القيـم حججـه بقولـه : (مـن المعلـوم أن دلالـة الأدلـة اللفظيـة ، لا تختـص بـالقرآن والسنة ، بـل جميـع بنـي آدم يـدل بعضهم بعضا بالأدلة اللفظية ، والانسـان حيـوان نـاطق ، فـالنطق ذاتـي لـه ، وهو مدني بالطبع لا يمكن أن يعيش وحده .... فلابد أن يعرف بعضهم مـراد بعض ، ليحصل التعاون فعلمهم الحكيـم العليـم تعريـف بعضـهم بعضـا مـراده بالألفاظ ، كما قال تعالى : ﴿ الرحمـن علـم القـرآن خلـق الإنسـان . علمـه البيان ﴾ (٣) ، وقال تعالى: ﴿ وعلّم آدم الأسماء كلها ﴾ (٤) ، وقال تعالى:

---

(١) المصدر السابق ، جـ٢ ، ص٦٣٦ .
(٢) انظر : المصدر السابق ، جـ٢ ، ص٦٤١ وما بعدها .
(٣) سورة الرحمن ، الآية : ١ - ٤ .
(٤) سورة البقرة ، الآية : ٣١ .

﴿ علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ (١) . فكانت حكمة ذلك التعليم ، تعريف مراد المتكلم ، فلولم يحصل له المعرفة كان في ذلك ابطال لحكمة الله ، وافساد لمصالح بني آدم ، وسلب الانسان خاصيته التي ميزه بها على سائر الحيوان ، وهذه الطريق يستدل بها من وجوه :

أحدها : أن هذا المقصود ضروري في حياة بني آدم ، فلابد من وجوده فلو لم تفد الأدلة اللفظية العلم بمراد المتكلم ، لم يعش بنو آدم ، واللازم منتف فالملزوم مثله .

الثاني : أنا نعلم قطعا ، أن جميع الأمم يعرف بعضهم مراد بعض بلفظه ، ويقطع به ويتقنه ؛ فقول القائل : الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ، قدح في العلوم الضرورية التي اشترك الناس في العلم بها .

الثالث : أن معرفة الناس بمراد المتكلم منهم بكلامه ، أعظم من معرفتهم عامة العلوم العقلية ، فمعرفتهم مراد المتكلم لهم بكلامه ، أتم وأقوى من معرفتهم بتلك القوانين التي وضعها أربابها للقدح في افادة الخطاب لليقين .

الرابع : أن الطفل أول ما يميز يعرف مراد من يربيه بلفظه قبل أن يعرفه شيئا من العلوم الضرورية ، فلا أقدم عنده ولا أسبق من تيقنه لمراد من يخاطبه بلفظه ، فالعلم بذلك مقدم على سائر العلوم الضرورية ، فمن جعل العقليات تفيد اليقين ، والسمعيات لا تفيد معرفة مراد المتكلم فقد قلب الحقائق وناقض الفطرة وعكس الواقع .

---

(١) سورة العلق ، الآية : ٥ .

الخامس : أن كل انسان يدل غيره بالأدلة اللفظية على ما يعرفه ويعرف مراد غيره بالأدلة اللفظية ، وأما الاستدلال بالعقليات الكلية فلا يعرفه الا بعض الناس ، وما يعرفه كل الناس ويتيقنه فهو أظهر مما لايعرفه إلا بعض الناس .

السادس : أن التعريف بالأدلة اللفظية أصل التعريف بالأدلة العقلية فمن لم يكن له سبيل الى العلم بمدلول هذه لم يكن له سبيل الى العلم بمدلول تلك ، بل العلم بمدلول الأدلة اللفظية أسبق ، فانه يوجد في أول تمييز الانسان ، وحينئذ فالقدح في حصول العلم بمدلول الأدلة اللفظية قدح في حصول العلم بمدلول الأدلة العقلية ، بل هي أصل العلم بها ، فاذا بطل الأصل بطل فرعه ، يوضحه .

السابع : وهو أن الانسان في فهمه وافهامه للدليل العقلي محتاج الى معرفة مراد المخبر به الذاكر له لمن يخاطبه ، فاذا لم يحصل له علم بمراده من الدليل فكيف يحصل له علم بالمدلول .

الثامن : أن تعليم الأدلة اللفظية يحسنه كل أحد ، فما من أحد الا ويمكنه أن يعرف غيره لغته ، ويعرفه ما يعرفه بالأدلة اللفظية ، وأما تعليم الدلالة العقلية فلا يحسنه كل أحد (١) .

وعلى هذا فان العلماء الأوائل أثبتوا يقينية القرآن الكريم والسنة النبوية، ودافعوا عنها من حيث الشكل الكلي بحجج عقلية ، ويزداد الأمر يقينا عندما أخذ العلماء في وضع المناهج اللازم اتباعها في أخذ العلوم الاسلامية والحديث النبوي الشريف ، والخبر المروي وذلك عندما وجهوا

---

(١) ابن القيم : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، جـ٢ ، ص٦٤٢ – ٦٤٣ .

اهتمامهم الى التحقق من صدق الراوي الذي ينقل عنه خبر وصحة الخبر في نفسه ، وكل ذلك بمنهج عقلي فريد من نوعه (١) ، (ولما كان السماع والرواية هما الطريق المعروف الذي نقل الينا من خلالهما تراثنا الاسلامي فقد كان جهد علمائنا السابقين موجها الى وضع المعايير الدقيقة التي ينضبط بها الخبر المروي أو المسموع في نفسه دقيقا وأمينا في نقله للخبر وثقة فيما يرويه ، ولقد دون علماء الحديث هذه الضوابط وجعلوها محور القبول للرواية أو رفضها) (٢) . ومن هنا جاءت مناهجهم في اطار عقلي ، ويتضح هذا للبحث من خلال الشروط الواجب توافرها في الراوي ، والمروي ، وكذلك اهتموا في مناهجهم بتناول الجوانب الخلقية والسلوكية اللازم توافرها في الراوي ، ومن هنا فقد جاءت أدلتهم المأخوذة من المتواترات على هيئة تكتسب اليقين والثبوت وعدم الاضطراب . وفي سبيل الوصول الى هذا اليقين أسس المحدثون علما مستقلا بذاته ، وهو علم الحديث (٣) ، ذلك العلم القائم على منهج مختلف عن منهج المفسرين وعلماء الكلام والصوفية . وكل هذا بغية الوصول الى قانون شامل يعبر عن الظاهرة الخاصة بكل علم .

ومنهج علماء الحديث يسمى بالمنهج التاريخي – والمعروف باسم

---

(١) انظر : القاضي عياض بن موسى التحصبي : الألماع الى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، ص١٣٥ ، طبعة دار التراث والمكتبة العتيقة ، تونس ، الطبعة الثانية نسخة مصورة ، د.ت .

(٢) الدكتور/ محمد السيد الجليند : تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين ، ص٥-٦ ، طبعة مكتبة الزهراء ، مصر ، سنة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .

(٣) علم الحديث : علم يبحث فيه كيفية اتصال الأحاديث بالرسول صلى الله عليه وسلم من حيث معرفة أحوال رواتها ، ضبطا وعدالة ، ومن حيث كيفية السند اتصالا وانقطاعا ، وغير ذلك ، انظر : تدريب الراوي للسيوطي ، جـ١ ، ص٥ – ٦ ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

المنهج الاستردادي – وهو منهج خاص بطريق الرواية والدراية ، ذلك المنهج القائم على النقد الخارجي والنقد الداخلي وأنهم جعلوا من أمارة الحديث الموضوع مخالفته للعقل والمشاهدة والحس . وعلم مصطلح الحديث عند المسلمين يعرف بأنه علم الرواية ، فعلم الحديث الخاص بالرواية (علم يشتمل على أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وروايتها ، وضبطها ، وتحرير ألفاظها) (١) .

وعلم الحديث الخاص بالدراية (علم يعرف منه حقيقة الرواية ، وشروطها ، وأنواعها ، وأحكامها ، وحال الرواة ، وشروطهم ، وأصناف المرويات ، وما يتعلق بها) (٢) اذن فعلم الحديث يقوم بالدراسة التاريخية التحليلية لأقوال الرسول عليه الصلاة والسلام وأخبار أفعاله المتواترة التي قام بها ، ومن هنا تعددت المباحث المتعلقة بعلم الحديث دراية من حيث الموضوع والغاية والمنهج فكثرت وتنوعت العلوم المتعلقة بهذه الدراسة التحليلية ، وكلها ترمي الى اثبات اليقين في الحديث ، وأهم هذه العلوم التي ترمي الى اثبات اليقين في الحديث ، هي :

١- علم الجرح والتعديل :

الهدف الأساسي منه تمييز الصحيح من غيره ، وهو (علم يبحث عن الرواة من حيث ما ورد في شأنهم من تعديل يزينهم ، أو تجريح يهينهم) (٣). وعلم الجرح والتعديل قائم على الالتزام بالسند ، وفي الصدر الأول للاسلام لم تكن حينذاك حاجة الى هذا العلم ، لأن الثقة كانت وما زالت قائمة آنذاك ، بل

---

(١) السيوطي : تدريب الراوي ، جـ١ ، ص٤٠ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) الدكتور/ أحمد عمر هاشم : قواعد أصول الحديث ، ص٢٨ .

شدد عليها الصحابة والتابعون عندما كثرت الفتن وكثر معها وضع الأحاديث من خلال المذاهب والفرق المتعددة ، وأصبح الصحابة والتابعون يشددون عليه ، (ولم يكتفوا في نقدهم للرجال بالتجريح الظاهري ، بل عنوا أيضا بالنقد النفسي ، وليس أدل على هذا من تفريقهم بين رواية المبتدع الداعية وغير الداعية فردوا رواية الأول وقبلوا رواية الثاني ، لأن احتمال الكذب في الأول قريب ، وكذلك اعتبروا من الجرح الذهاب الى بيوت الحكام ، وقبول جوائزهم ونحو ذلك مما راعوا فيه أن الدوافع النفسية قد تحمل صاحبها على الانحراف) (١) .

ومما يبين أن قضية المتواترات في الفكر الديني الاسلامي يقينية في تصديقاتها تأسيسها على حكم العقل والحس ، ذلك أن العقل يحكم بحصول الأثر المعين الدائر مع المؤثر المعين (٢) من خلال امكان المعرفة بالعقل المجرد ، فبالتالي فان حكمها كحكم القضايا التجريبية ، وهذه المعرفة المجردة تعد قدرا مشتركا بين منهج علماء الحديث والفلاسفة ، ذلك أنهم قد استقروا على المبدأ القائل بأن امكان القضايا (التركيبية البعدية التي نستخلصها من التجربة فهو ليس في حاجة الى تفسير خاص ، لأن التجربة نفسها ليست غير عملية جمع مستمرة للادراكات الحسية . وينبغي إذن أن نبحث عن امكان القضايا التركيبية القبلية أو أن نمتحن هذا الامكان لأنه يجب أن يقوم على مبادئ أخرى) (٣) .

---

(١) الشيخ/ عبدالغني عبدالخالق : دفاع عن السنة ، ص٣١ .

(٢) انظر : السيوطي : تدريب الراوي ، جـ١ ، ص٤٠ ، وابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٩٣ .

(٣) إمانويل كنت : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما ، ترجمة =

ومن هنا فان العقل هو الذي يحكم بتصديق القضايا المتواترة بوجودها أو عدم وجودها ، وذلك اذا حصل الأثر المعين الدائر مع المؤثر المعين الواقع ، وبصورة يقينية لا جدال فيها ، فيرى ذلك عادة مستمرة لاسيما إن شعر بالسبب المناسب الذي من أجله ورد التواتر أو المجرب الحسي فيضم المناسب الى الدوران بالسبر والتقسيم (١) ويكون صدق التواتر أو التجربة قائما على دوران الأثر المناسب مع سببه المعين ومناسبته له . وفي هذه العملية يشترك العقل مع الحواس في علمنا بصدق التجربة ، حيث نجرب بحواسنا ونستنبط بعقولنا فيتم لنا التعلم بالمجربات ، وكذلك المتواترات . ومما يؤكد على هذه المشاركة بين التجربة والتواتر على أنهما قائمان على العقل والحواس وان امكان قضاياهما مطروحة على الواقع وبصورة يقينية لا جدال فيهما . لكن للعقل أن يسلك منهجا معينا لتقصي الحقيقة واليقين فيهما . ومن هنا فستكون نقطة البداية فيهما أن المعرفة العقلية التركيبية الخالصة معرفة واقعية – فاذا شاهدنا انسانا يذبح حيوانا وحصل الموت عند قطع الرقبة وتكررت مشاهدتنا لمثل هذا الموقف تكون لدينا علم كلي أن قطع الرقبة يحصل معه الموت ، وهذا العلم نشأ لدينا من مشاهدة الحواس واستنباط العقل، فالبصر يشاهد والعقل يربط بين قطع الرقبة وحصول الموت . وجميع الناس قد علموا أن الماء يحصل معه الري ، وحز الرقبة يحصل معه ، الموت والضرب الشديد موجب للألم ، وهذه القضايا تجريبية جزئية (٢) ، والتجريب

= الدكتورة/ نازلي اسماعيل حسين ، ومراجعة الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، ص٦٧ ، الناشر دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، سنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

(١) انظر : ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٩٣ ، والدكتور/ محمد السيد الجليند: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، ص٢٦٧ .

(٢) انظر : الدكتور/ محمد السيد الجليند : نظرية المنطق بين فلاسفة الاسلام واليونان، ص٢٦٩ .

هو منهج من مناهج البحث العلمي لدى العرب ، وقد أشار اليه ابن الهيثم في قوله : (لا يتم الادراك إلا بتشبيه صورة المبصر بصورة قد أدركها من قبل، ثم إدراك التشابه بين الصورتين ، ولا يدرك التشابه بين الصورتين إلا بقياس)(١) ويذهب ابن الهيثم الى حد الاكتفاء بامارة أوعلامة يستطيع معها الانسان أن يميز المبصر الذي يدركه اذا كان ذاكرا للصورة التي ادركها من قبل . ومع ذلك يعود ابن الهيثم الى تأكيد أن الادراك بالقياس ليس ادراكا بالأمارات (٢) وحدها ، وذلك في قوله : (ليس كل ما يدرك بالقياس يدرك بالامارات) (٣) وفيما بعد ذكر (ديفيد هيوم) هذه النقطة عندما تساءل كيف يكون من الممكن أن أتجاوز التصور المعطى لي فألحقه بتصور آخر غير متضمن فيه وكأنه حاصل له بالضرورة ؟ (٤)

رأى هيوم كما رأى ابن الهيثم من قبله ان التجربة وحدها هي التي تمدنا بمثل هذه الاضافات ، وهي النتيجة التي استخلصها من بحثه لهذه المشكلة التي عد حلها مستحيلا ، وكل هذه الضرورة المدعومة ، أو أن شيئا من كل هذه المعرفة القبلية هي في ذاتها وليدة عادة ممتدة تأصلت في نفوسنا وتجعلنا نصف أي شئ بأنه حق وننظر الى الضرورة الذاتية على اعتبار أنها موضوعية (٥) ذلك أن لاشئ له حيثية وجودية إلا وله علة، أي كل ما يوجد،

---

(١) انظر : الدكتور/ جلال محمد عبدالحميد موسى : منهج البحث العلمي عند العرب، ص١١٢ ، طبعة دار الكتاب اللبناني ، سنة ١٩٨٢م - بيروت .

(٢) الأمارة في تعريف ابن الهيثم : كل معنى يخص الصورة فهو أمارة تدل على تلك الصورة .

(٣) الدكتور/ نظيف مصطفى : الحسن بن الهيثم ، بحوثه وكشوفه البصرية ، جـ١ ، ص٢٤٥ ، طبعة القاهرة سنة ١٩٤٢م .

(٤) امانويل كنت : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ، ترجمة الدكتورة/ نازلي اسماعيل. مراجعة الدكتور عبدالرحمن بدوي ، ص٦٩ .

(٥) امانويل كنت : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ، ترجمة الدكتورة/ نازلي اسماعيل ، مراجعة الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، ص٦٩ .

كل ما يستحق اسم (الموجود) له علة (١) ، ويطلق هذا على النص المتواتر، لأن كل نص متواتر يحمل موجودا معينا ، ومن هنا اعتبر السلف القضايا المتواترة من القضايا التجريبية ، بمعنى أن صدقها مستمد من تجريبها بحكم الحواس والعقل معا ، فبالتالي لا يحق لمنكر المتواتر أن يقول : أن هذا لم يتوافر عندي فلا تقوم الحجة علي .

ومن ثم يتدخل مبدأ الجرح والتعديل الذي يعادل مبدأ الشك مقدم على اليقين لدى الفلاسفة . وهذا المبدأ يأتي كجزء متمم ومكمل لقضية التواتر . وتفصيل الأمر في ذلك أن موضوع البحث لا يخلو دائما من أن يكون خبرا منقولا ، أو دعوى مزعومة ، فأما ما قد يكون منه خبرا ، فان البحث فيه ينبغي أن يكون محصورا في تحقيق النسبة بينه وبين مصدره ، اذ هي التي تكون مثارا للاحتمال والدخيلة والريب ، فاذا زال الاحتمال وانجابت الغاشية ، انبثقت من ذلك الخبر الصادق حقيقة علمية معينة ، بشرط أن يكون ذا دلالة قطعية .

وأما ما يكون منه ادعاء ، فان البحث فيه ينبغي أن يتجه الى الأدلة العلمية المنسجمة معه ، والتي من شأنها أن تكشف عن مدى صدق هذا الادعاء . (وبناء على ذلك فما هو السبيل العلمي الذي وضعه علماء الإسلام لتحقيق النسبة بين الخبر الصادق ومصدره لتحقيق القيمة العلمية في الدعوى، على النحو الذي ذكرناه ؟) (٢) .

---

(١) مارتن هيدغر : مبدأ العلة ، ترجمة الدكتور/ نظير جاهل ، ص٧ ، الطبعة الأولى، سنة ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م ، طبعة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت .

(٢) أحمد علي الملا : دراسة في علم العقيدة الاسلامية في ضوء الكتاب والسنة ، ص٢٠٨ ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م ، طبعة دار اليمامة ، دمشق.

السبيل المتخذ لتحقيق الخبر : تنهض بهذه السبيل فنون عديدة خاصة ، لم يسجلها التاريخ إلا للمكتبة العربية ، وهي : فن مصطلح الحديث ، فن الجرح والتعديل ، وتراجم الرجال ، حيث تلتقي هذه الفنون الثلاثة على وضع ميزان دقيق ، يتضح فيه الخبر الصحيح من غيره والفرق بين الخبر الصحيح الذي يورث الظن ، والذي يورث اليقين .

ومن هنا فان مما يعضد قضية التواتر من بعد دوران الأثر مع المؤثر وجودا وعدما ، الذي أتى في صورة الخبر مسألة الجرح والتعديل . فمبدأ الجرح والتعديل في الفكر الاسلامي ينظر في الخبر المتواتر (ذلك أن الخبر يرقى الى أولى درجات اليقين عندما يثبت لدى التحري والبحث ، أن سلسلة السند متصلة من صاحب هذا الخبر ومصدره ، بنقل (العدل الضابط عن مثله - المعتمد في ضبطه ونقله - إلى نهايته) التي انبثق منها ، دون أن يحتوى الخبر على شذوذ في جوهره أو علة في روايته ، فاذا تدانى الخبر عن هذه الرتبة ، بأن سقطت حلقة من سلسلة الرواية بسبب الجهل به ، أو عدم الوثوق بعدالته ، أو عدم اليقين بحفظه وضبطه ، أو بأن كان متن الخبر شاذا بالنسبة للمقبول من غيره فهو غير صحيح) (١) .

وهذا هو النوع الأول من التواتر ، وهذا النوع يعد من المتواترات العادية التي لا ترقى في يقينها الى مستوى التجربة الحسية ، لأنها قد تطرق اليها الخلل اما أن يكون قد احتوى على شذوذ في جوهره أو لعلة كامنة في روايته . (ولكن الصحيح نفسه يرقى في درجات متفاوتة ، تبدأ من الظن

---

(١) انظر : أحمد علي الملا : دراسة في علم العقيدة الاسلامية في ضوء الكتاب والسنة ، ص٢٠٩ .

القوى الـى الادراك اليقينـي ، فـاذا كـانت السلسـلة التـي توفـرت فيهـا الصحـة مكونة من آحاد الرواة الذيي ينقل الخبر بينهم فهو لايعدو أن يكون خبرا ظنيـا في حكم العقل ، واذا كانت حلقات السلسلة مكونة من راويين أو ثلاثـة رواة ، فهو لا يزال خبرا ظنيا ، ولكنه ظن قوي يداني اليقين) (١) .

أمـا اذا غدت كلهـا سلسلة مـن الحلقـات ، مـن الكثرة بحيث تصبـح ، جموعا يطمئن العقل الـى أنهـا لا تتواطـأ علـى الكـذب ، فـان الخـبر المـروي يكتسب عندئذ صفة اليقين ، وهو ما يسمى (بالخبر المتواتر) ومعنى هذا أنـه قد توافر في الخبر المتواتر شروط الصحة متنـا وسـندا . وهـذا مـا أكـد عليـه علماء الاسلام ، وذلك عندما ذكروا أن طرق العلم ثلاثة : (الحس ، والعقل ، والمركب منهما كالخبر . فمن الأمور ما لا يمكن علمه الا بالخبر ، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر ، وما يعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعيـن) (٢) .

ويؤكد ابن تيمية على هذا التقسيم لطرق العلم بنظـره العقلـي المسـتقرئ للواقـع والمسـتخلص لسبل العلـم ، وذلـك عندمـا قـال : (وهـذا التقسـيم يجـب الاقرار به ، وقد قامت الأدلة اليقينية علـى نبـوات الأنبيـاء وأنـهم قـد يعلمـون بالخبر مالا يعلم إلا بالخبر ، وكذلك يعلمـون غيرهم بخبرهم . ونفـس النبـوة تتضمن الخبر ، فان النبوة مشتقة من (الإنباء) وهو الإخبار بالمغيب .

فالنبي يخبر بالمغيب ويخبرنا بالغيب ، ويمتنع أن يقوم دليـل صحيـــح

---

(١) انظر : الامام أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري : علوم الحديث لابن الصلاح ، تحقيق/ نور الدين عتر ، ص٦١ ومابعدها ، طبعة دار الفكر ، سوريا ، طبعة مصورة سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ١ ، ص١٧٨ .

على أن كل ما أخبر به الأنبياء يمكن معرفته بدون الخبر)(١) المتواتر عنهم.

٢- علم رجال الحديث :

وهو قائم على معرفة المتصل والمرسل من الأحاديث ، وهو علم يعرف به رواة الحديث من حيث إنهم رواة للحديث (٢) وما هذا العلم إلا من أجل التثبيت في صدق الحديث .

٣- علم علل الحديث :

(والعلة عبارة عن سبب ما خفى قادح في الحديث مع أن الظاهر السلامة منه ، ويتطرق ذلك الى الاسناد الجامع شروط الصحة ظاهرا) (٣) أما كيفية ادراك العلة ومعرفتها ، فهو تفرد الراوي ومخالفة غيره له مع قرائن تضم الى ذلك تنبه العارف بهذا الشأن على وهم وقع بارسال في الموصول أو في وقف المرفوع أو دخول حديث في حديث أو غير ذلك بحيث يغلب على ظنه فيحكم بعدم صحة الحديث أو يتردد فيتوقف فيه ، والطريق الى معرفته : جمع طرق الحديث والنظر في اختلاف رواته وضبطهم واتقانهم والتصنيف على العلل هو جمع الأحاديث المعلة وتدوينها مرتبة ترتيبا موضوعيا مبينا فيها مع كل حديث علته (٤) وعلى هذا فعلة الحديث سبب

---

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ١ ، ص١٧٨ - ١٧٩ ، والباقلاني : التمهيد ، مراجعة الدكتور/ محمود محمد الخضري ، والدكتور/ محمد عبدالهادي أبوريدة ، ص١٦٢ - ١٦٣ ، طبعة دار الفكر ، سنة ١٣٦٦هـ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ، جـ١ ، ص٣٥ .

(٣) الدكتور/ أحمد عمر هاشم : قواعد أصول الحديث ، ص٣٢ ، طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ، سنة ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م .

(٤) انظر الحافظ النيسابوري : معرفة علوم الحديث ، تحقيق الدكتور/ السيد معظم حسين ، ص١١٢ وما بعدها ، طبعة مكتبة المتنبي ، القاهرة ، د.ت .

غامض خفي قادح في الحديث ، مع أن الظاهر السلامة منه ، أما الحديث المعلول (فهو الحديث الذي اطلع فيه على علة تقدح في صحته ، مع أن الظاهر سلامته منها . ويتطرق ذلك الى الأسناد الذي رجاله ثقات ، الجامع شروط الصحة من حيث الظاهر) (١) ، اذن فأكثر ما تكون العلل في أسانيد الأحاديث ، فتقدح في الاسناد والمتن معا .

٤- علم غريب الحديث :

وهو علم يعني ببيان معاني بعض الكلمات الغامضة ، فقد كان صلوات الله وسلامه عليه أفصح الناس ، وكان يخاطب الوفود على مختلف ألسنتهم بما يفهمونه ، فلما كانت الفتوحات ودخل فى الاسلام كثير من العجم ونشأ جيل تشوب العجمة لسانهم خيف على الحديث النبوى أن يستغلق فهمه على بعض الناس فانبرى جماعة من اتباع التابعين (٢) ، فتكلموا في غريب الحديث ، فأول من تكلم فيه أبو عبيدة معمر بن المثنى النصيرى (٢١٠هـ) وابن قتيبة (٢٧٦هـ) فى كتابه (تأويل مختلف الحديث) ، ومن ثم الزمخشري (٥٣٨هـ) في كتابه (الفائق في غريب الحديث) ، ثم ابن الأثير (٦٠٦هـ) في كتابه (النهاية في غريب الحديث والأثر) .

٥- علم ناسخ الحديث ومنسوخه :

وهو علم يبحث عن الأحاديث المتعارضة التي لا يمكن بأي حال التوفيق بينها من حيث الحكم على بعضها بأنه ناسخ وعلى بعضها الآخر بأنه

---

(١) ابن كثير : الباعث الحثيث ، تحقيق/ أحمد محمد شاكر ، ص٦٢ ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

(٢) انظر : الدكتور/ أحمد عمر هاشم : قواعد أصول الحديث ، ص٣٠ وما بعدها .

منسوخ فما ثبت تقدمه يقال له : منسوخا ، وما ثبت تأخره يقال له : ناسخا .

٦- علم تاريخ الرواة :

وهو علم يعرف به تاريخ رواة الحديث ورحلاتهم ومواليدهم ووفياتهم وكثير من أحوالهم مما له أثر في توهينهم أو تقويتهم ، وأول من عرف عنه الاشتغال بذلك الامام البخاري ، وابن سعد في طبقاته .

هذه هي أهم فروع علم الحديث ، وهي في مجموعها تأسست على المنهج العلمي المسمى بالمنهج التاريخي ، أو المنهج الاستردادي ، وهو منهج قائم على أسس يقينية ، فبالتالي لابد أن تكون أدلتهم وبراهينهم الخاصة بهم مؤدية الى اليقين ، الا أن هذا المنهج ما يزال في حاجة الى المزيد من العناية واستخلاص واستقصاء جوانبه المتعددة بهدف القاء المزيد من التوضيح والتبيان عليه . وهذا ما تلمسه على سبيل المثال من خلال كلام أبي محمد بن قتيبة وان كان لا يقصده – أي أن يلمس منهج أهل الحديث في حاجة الى المزيد من العناية – بقوله (فأما أصحاب الحديث فإنهم التمسوا الحق من وجهته ، وتتبعوه من مظانه ، وتقربوا من الله تعالى باتباعهم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وطلبهم لآثاره وأخباره ، برا ، وبحرا ، وشرقا ، وغربا.

يرحل الواحد منهم راجلا مقويا (١) في طلب الخبر الواحد ، أو السنة الواحدة ، حتى يأخذها من الناقل لها مشافهة ثم لم يزل في التنقير عن الأخبار والبحث لها ، حتى فهموا صحيحها وسقيمها ، وناسخها ومنسوخها ، وعرفوا من خالفها من الفقهاء الى الرأي ... وقد يعيبهم الطاعنون بحملهم الضعيف ،

(١) أي ، نازلا بالقواء ، وهو قفر الأرض .

وطلبهم الغرائب ، وفي الغريب الداء ، ولم يحملوا الضعيف والغريب ، لأنهم رأوهما حقا ، بل جمعوا الغث والسمين والصحيح والسقيم ، ليميزوا بينهما ، ويدلوا عليهم (١) وقد فعلوا هذا عندما ذكروا الأحاديث الموضوعة ونبهوا عليها (٢) وكذلك رأى ابن قتيبة أنه اذا كان لأهل الحديث سقطات وهفوات فهذا لا يعيبهم ولا ينقص من علمهم . هذا ما أشار اليه ابن قتيبة بقوله : (ولا أعلم أحدا من أهل العلم والأدب الا وقد أسقط في علمه كالأصمعي ، وأبي زيد وابي عبيده ، وسيبويه ، والأخفش ، والكسائي ، والفراء ، وابي عمرو الشيباني ، وكالأئمة من قراء القرآن والأئمة من المفسرين . وقد أخذ الناس على الشعراء ، في الجاهلية والاسلام الخطأ في المعاني وفي الاعراب ، وهم أهل اللغة ، وبهم يقع الاحتجاج . فهل أصحاب الحديث في سقطهم إلا كصنف من الناس ؟ (٣) .

تكملة لمنهج أهل الحديث الرامي الى تحري اليقين والوصول اليه ، وضع علماء الحديث عدة أمور ، منها ألفاظ متداولة تتعلق بهذه الصناعة ، ووضحوها بالشرح والتفصيل ، وهي متعلقة بشكل كلي بدرجة اليقين أو عدمه، أو بترجيح بين اليقين والقبول ، وذلك مثل لفظ الصحيح والذي حد بأنه: (الحديث المسند الذي يتصل اسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط الى منتهاه ، ولا يكون شاذا أو لا معللا) (٤) .

---

(١) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص ٧١-٧٢ .
(٢) انظر : المصدر السابق ، ص٧٢ وما بعدها .
(٣) المصدر السابق ، ص ٧٦ .
(٤) تقي الدين بن دقيق العيد : الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة من الصحاح ، ص ٥ ، طبعه دار الكتب العلمية ، بيروت ، سنة ١٩٨٦م .

ويلاحظ من هذا التعريف أن اليقين فيه يدور مع الشروط الواجب توافرها فيه ، وهي :

١- اتصال السند : وهو أن يكون كل راو أو كل رجل من رجال الاسناد قد روي عن من قبله ، وهكذا من أول الاسناد حتى يصل الى الرسول صلى الله عليه وسلم . وخرج بهذا الشرط ما لم يتصل سنده كالمنقطع والمعضل والمعلق والمرسل (١) .

٢- عدالة الراوي .

٣- ضبط الراوي .

٤- وأن يكون خاليا من الشذوذ ، والشذوذ هو مخالفة الثقة لمن هو أوثق منه وأرجح ، فيجب أن لايخالف الثقة من هو أوثق وأرجح منه من الرواة .

٥- ألا يكون الحديث معللا بعلة قادحة . والعلة وصف خفي يقدح في قبول الحديث . ومن ثم قسموا الحديث الصحيح إلى أقسام :

١- الصحيح لذاته .

٢- الصحيح لغيره . (٢)

ومن هنا رأى علماء الحديث أن الأحاديث المتواترة لفظا أو معنى قطعية الثبوت وتفيد اليقين . وهذا ما أكد عليه ابن تيمية ، بقوله : (فهذا - يعنى الحديث الصحيح المتواتر لفظا أو معنى - يفيد العلم ويجزم بأنه صدق ، لأن الأمة تلقته بالقبول تصديقا وعملا بموجبه ، والأمة لاتجتمع على

---

(١) انظر : الدكتور/ أحمد عمر هاشم : قواعد أصول الحديث ، ص ٣٩ .

(٢) أنظر : السيوطي : تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ، جـ١ ، ص٦٣ .

ضلالة) (١) وبنظرتهم اليقينية هذه ترى أن بعض علماء الحديث قد انتقدوا أحاديث يسيرة قد ذكرها الشيخان ، كما فعل الدارقطني (٢) ، ذلك أن بعض هذه الأحاديث لم تصل في صحتها الدرجة العليا ، وفي هذا الصدد قال ابن الصلاح : (جميع ما حكم مسلم رحمه الله بصحته في هذا الكتاب فهو مقطوع بصحته والعلم النظري حاصل ، وكذلك وضع علماء الحديث مناهج خاصة بكيفية السماع والتحمل وضبط الرواية وآدابها) (٣) وعلى هذا فإن البحث يستخلص من خلال منهج الاسترداد هذا الخاص بأهل الحديث أن منهجهم ذو شقين :

١- شق يعتمد على النقد الخارجي ، وذلك من حيث الاسانيد .

٢- وشق قائم على النقد الداخلي ، وهو نقد المتون .

وعلى هذا فإن منهجهم هذا يعد منهجا عقليا بحتا ، وذلك أنهم تعارفوا على المبدأ القائل : إن من امارة الحديث الموضوع مخالفته للعقل أو المشاهدة والحس مع عدم امكان تأويله تأويلا قريبا محتملا لنص الحديث .

وكذلك يستخلص البحث أن علماء الحديث قد اهتموا بنقد المتن وتوضيحه ، وفي أي الحالات يؤخذ بذلك المتن من حيث نوع الحديث

---

(١) ابن تيمية : علم الحديث ، تحقيق : موسى محمد علي ، ص ٦٩ ، طبعة دار الكتب الاسلامية ، مصر ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م .

(٢) انظر : مقدمة شرح النووي ، ص ١٦ .

(٣) انظر : تقي الدين بن دقيق العيد : الاقتراح في بيان الاصطلاح ، ص ٢٧ وما بعدها ، والقاضي عياض بن موسى التحصبي : الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع ، تحقيق السيد أحمد صقر ، ص ٤٥ ، طبعة دار التراث مصر ، والمكتبة العتيقة تونس ، الطبعة الثانية ، د.ت .

(ودرجته من حيث القبول والرفض ، وهي التي تتعلق بكون الحديث صحيحا أو حسنا أو ضعيفا ، وأحوال كل ، وبيان أقسام الضعيف كالمنقطع والمعضل، والشاذ والمقلوب ، والمنكر والمضطرب ، والموضوع) (١) . وما هذا إلا لتمييز الطيب من الخبيث ، والصحيح من العليل ، وتطهير السنة مما عسى أن يكون دخلها من التزيد ، والاختلاف ، وبهذا الاهتمام والنقد يكون علماء الحديث قد أرسلوا اليقين التام الذي لا يتطرق اليه الشك لا من حيث الشكل ولا من حيث المضمون ، وبالتالي تكون أدلتهم وبراهينهم واستشهاداتهم في الدلالة على الموضوعات والمسائل التي بحثوها يقينية .

غير أن الأمر لم يقف عند هذا الحد بالنسبة لمنهج علم الحديث وطرق الوصول الى اليقين فيه ، بل ما زال التيقن فيه مستمرا من جهة ، والبحث في متونه من جهة أخرى ، وكل ذلك في المنهج الذي تغلب عليه الصفة العقلية ، المقيد بالقرآن الكريم والمستشهد به في مواطن الشك ، ويلمس البحث هذا عند ابن تيمية في مواطن متعددة في رده الأحاديث الضعيفة والموضوعة (٢) ، وكذلك يلاحظ هذا النهج لدى الشيخ محمد الغزالي الذي أقر بشكل مبدئي الشروط الخمسة التي قررها العلماء لقبول الأحاديث النبوية : (ثلاثة منها في السند ، واثنان في المتن

١- فلا بد في السند من راو واع يضبط ما يسمع ، ويحكيه بعدئذ طبق الأصل .

---

(١) ابن كثير : الباعث الحثيث ، ص ١٨ .

(٢) انظر : ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ٧، ص ٤٠٤ وما بعدها ، طبعة مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م .

٢- ومع هذا الوعي الذكي لا بد من خلق متين وضمير يتقي الله ويرفض أي تحريف .

٣- وهاتان الصفتان يجب أن يطردا في سلسلة الرواة ، فإذا اختلفا في راو أو اضطربت احداهما فإن الحديث يسقط عن درجة الصحة ، وننظر بعد السند المقبول الى المتن الذي جاء به ، أي الى نص الحديث نفسه.

٤- فيجب ألا يكون شاذا .

٥- وألا تكون به علة قادحة) (١) .

وأكد الشيخ الغزالي في منهجه العقلي هذا الرامي الى تقصي اليقين في الأحاديث بأنه يجب أن تكون الأدلة والبراهين الخاصة بالأحاديث الدالة على مسائل معينة أن تكون يقينية لا يتطرق اليها الشك ولا الاضطراب ، وذلك عندما أكد على (أن الحكم بسلامة المتن يتطلب علما بالقرآن الكريم ، واحاطة بدلالاته القريبة والبعيدة ، وعلما آخر بشتى المرويات المنقولة لإمكان الموازنة والترجيح بين بعضها والبعض الآخر) (٢) وهذا المنهج الذي التزم به الشيخ الغزالي استند فيه الى السيدة عائشة رضي الله عنها ، وذلك عندما سمعت حديث إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه : لقد أنكرته وحلفت أن الرسول صلى الله عليه وسلم ما قاله ، وقالت بيانا لرفضها إياه : (أين منكم قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ (٣) . ومن ثم أكد الشيخ الغزالي على منهجه هذا ، بقوله : (ولا زلت أحذر الأمة من أقوام

---

(١) الشيخ محمد الغزالي : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، ص ١٤-١٥ ، طبعة دار الشروق، بيروت والقاهرة ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م .

(٢) الشيخ محمد الغزالي : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، ص ١٥ .

(٣) سورة الأنعام ، الآية : ١٦٤ .

بصرهم بالقرآن كليل ، وحديثهم عن الاسلام جريء ، واعتمادهم كله على مرويات لا يعرفون مكانها من الكيان الاسلامي المستوعب لشئون الحياة)(١).

وما هذا الا من أجل التيقن في الأحاديث المستشهد بها في الدلالة على الأمور الدنيوية والأخروية .

ومؤخرا ظهر في الساحة كتاب جديد يتعلق بمنهج الحديث لفضيلة الدكتور يوسف القرضاوي . وفي المقدمة التي كتبها الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني عدة قضايا ومسائل مهمة تتصل بشروط وأبعاد فهم السنة النبوية ، لأن هذه القضايا لو درست بفهم واستيعاب لأزالت عدة اشكالات وخاصة مسألة اليقين في الحديث . وهذه القضايا التي رآها المقدم لكتاب الدكتور يوسف القرضاوي ، وهي :

أولا : شروط الفهم : اذا كانت قضية السنة قضية فهم ، فما هي عوامل تفاوت الفهم واضطرابه في بعض الأحيان عبر التاريخ ؟ وما أسبابه ؟ وما هي خواص وصفات ومميزات العقل القادر على فهم السنة وحسن التعامل معها ؟ (٢) .

ثانيا : الاختلاف والفرقة وقضايا مرشحة للبحث العلمي الدقيق :

الفرق الاسلامية كيف انقسمت ؟ وما هي عوامل فرقتها وانقسامها ؟ وما موقع قضايا السنة والاختلاف فيها - فهما وحجية ودراية ورواية- من تلك العوامل ، وكيف استعملت السنة سلاحا بين الفرق الاسلامية المختلفة ؟

---

(١) الشيخ محمد الغزالي : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، ص ٢٢ .

(٢) مقدمة : كتاب كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط للدكتور/ يوسف القرضاوي ، ص ١١ ، طبعة دار الوفاء ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤١٠هـ-١٩٩٠م .

ثالثا : البعد الزمنتي والمكاني وفهم السنة (١) .

ومن ثم أتى الدكتور يوسف القرضاوي بمنهج أصول الحديث وهو فهم الحديث فهما صحيحا مؤديا الى اليقين مرتبا ترتيبا سهلا وموضحا معا ، وسماه معالم وضوابط لحسن فهم السنة النبوية . وشمل هذا الفهم في عدة نقاط، وهي : فهم السنة في ضوء القرآن الكريم ، وجمع الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد ، والجمع أو الترجيح بين مختلف الحديث ، وفهم الأحاديث في ضوء أسبابها وملابساتها ومقاصدها .... (٢) على كل ما زال البحث في مناهج أهل الحديث المؤدية الى اليقين ، والتيقن في السنة النبوية الصحيحة الدالة على موضوع أو مسألة أو أمور معينة متعددة ومستمرة بين العلماء المحدثين ، ويرى البحث أننا ما زلنا في حاجة ماسة الى المزيد من العناية والدراسة الممحصة لاستجلاء جوانب هذا المنهج وطرقه وابرازه على شكل مستقل ومقرون باستشهادات برهانية على مسائل مبحوثة مثبتة ، ونأمل من المتخصصين والمهتمين بالمناهج وعلومه أن يقوموا بهذه الدراسة .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١١-١٢ .
(٢) الدكتور/ يوسف القرضاوي : كيف نتعامل مع السنة النبوية ، ص ٩٣ وما بعدها.

الفصل الثالث

البراهين اليقينية لدى الأصوليين

- منطق الأصوليين .
- مذهب الأصوليين في العلة .
- مسالك العلة .

الفصل الثالث
البراهين اليقينية لدي الأصوليين

أ - مدخل تمهيدي عن نشأته :

تناول البحث في الفصل السابق البراهين اليقينية لدى المحدثين ، وأن ذلك اليقين كان نابعا من خلال منهجهم ، وكذلك تبين للبحث أن المحدثين انفردوا بمناهج وسبل وشروط خاصة بهم دونما ادنى تأثر بالغير في منهجهم هذا ، وبالتالي كانت براهينهم وأدلتهم القائمة على تلك المناهج والدالة على المسائل التي بحثوها اسلامية خالصة دون أدنى شائبة . ويدرس البحث في هذا الفصل البراهين اليقينية لدى الأصوليين - علماء أصول الفقه ، وعلماء أصول الدين - المتكلمين - ويقصد البحث بالبراهين اليقينية هنا - مسلك العلة أو أدلة العلة التي استخدمت في مباحث القياس الأصولي ، ومبحث الحد عندهم والاستدلالات الأصولية ، وبمعنى آخر يقصد بالبراهين هنا المناهج والمنطق القائم كأدلة دالة على المطلوب من خلال الطرق التي استعملوها في بحث مسائلهم . اذن فالبراهين اليقينية هي تلك الطرق الخاصة بالفقهاء والمتكلمين .. وبمنطقهم المنبثق من الأدلة والبراهين . وهذا يتطلب عرض منطقهم الخاص بهم ، المكون من مبحث الحد الأصولي ، ومباحث الاستدلالات ، وبيان مدى انفرادهم بأبحاثهم العقلية عن العقلية اليونانية وكذلك ما هو موقفهم من المنطق الأرسطوطاليسي ، اذن فالبحث قد قسم مواد هذا الفصل إلى النقاط التالية :

١- مبحث الحد الأصولي .

٢- مبحث الاستدلالات .

٣- مدى انفرادهم بأبحاثهم المنطقية .

٤- موقفهم من المنطق الأرسططاليسي .

من المقررات الأساسية للبحث في هذا الفصل أن هذا الفكر الأصولي يعد النموذج الأعلى للفكر الاسلامي ، القائم على الصبغة العقلية ، وهو يمثل الفكر العملي الذي استقيت مواده المنهجية من مقدمات اسلامية ، واستمرت هذه العقلية على مناهجها حقبة زمنية معينة حتى القرن الخامس الهجري ، إلا أن الأمر لم يستقر على هذا الحال ، وذلك عندما نادى الامام الغزالي بهفوته القائلة والداعية الى مزج المنطق الارسطاليسي بالعلوم الاسلامية .

ومن المسائل الواجب توضيحها من البداية مسألة بيان العهد الذي ظهر فيه التدوين والتأليف لهذا العلم ، وكذلك توضيح نشأته من قواعده ، واستنباط الأحكام من الأدلة ، ووضع البراهين الدالة على مسائله . وبهذه المسألة الثانية يكون علم أصول الفقه مصاحبا للفقه فحيث يكون الفقه تكون أصول الفقه ، ومنها تستنبط الأحكام بقواعد تضبط هذه المناهج ، (فعلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم كانت الأحكام تتلقى بما يوحى اليه من القرآن ويبينه بقوله وفعله فخاطبه صاف لا يحتاج الى نقل ولا الى نظر وقياس ، ومن بعده صلوات الله وسلامه عليه تعذر الخطاب الشفاهي وانحفظ القرآن بالتواتر ، وأما السنة فأجمع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على وجوب العمل بما يصل الينا منها قولا أو فعلا بالنقل الصحيح الذي يغلب على الظن صدقه ونعين دلالة الشرع في الكتاب والسنة بهذا الاعتبار ثم ينزل الاجماع منزلتهما لاجماع الصحابة على النكير على مخالفتهم ولا يكون ذلك الا عند مستند لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة فصار الاجماع دليلا ثابتا في الشرعيات . ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما ويناظرون الأمثال بالأمثال باجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض في ذلك فإن كثيرا من

الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الالحاق تصحيح ، وتلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليلا شرعيا باجماعهم عليه وهو القياس)(١).
فقد كانت مصادر التشريع ، الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخرج في صورة الاجتهاد بالرأي وهذا الاجتهاد هو أول ما ثبت من النظر العقلي عند المسلمين ، وكانت بذوره وجذوره مرتبطة بالقرآن الكريم (ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه) (٢) إلا أن الموقف الآخر المضاد لهذا الفكر الاجتهادي لا ينقص ولا يقلل من شأن العقلية الاسلامية في عدم توافقهم مع مبدأ الاجتهاد بالرأي ، لأن منهم من كان ينحو نحو التمسك بظواهر النصوص ، ولا يأخذون بالقياس الا نادرا وكانوا يعرفون بأهل الحديث بالحجاز، وعلى رأسهم من الصحابة عبدالله بن عمر رضى الله عنهما فقد كان أبعد الناس عن الأخذ بالرأي الا لحاجة ملحة ، وخلفه من التابعين سعيد بن المسيب رضي الله عنه ، فقد كان أجمع الناس لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وفتاوى أبي بكر وعمر وعثمان (٣) وهذا التمسك بظواهر النصوص من قبل أهل الحديث الحجازيين لم يكن نتيجة لقصور في الافهام عن مدارك العقول ، أو موقف منطلق من التحريم أو من التحرج ، بل هناك أسباب وظروف أخرى حملت أهل الحجاز على الوقوف عند ظواهر النصوص وهي :

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٥٣ .

(٢) الشيخ/ مصطفى عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص١٢٣ . الطبعة الثالثة ، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م طبعة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مصر .

(٣) الدكتور/ شعبان محمد اسماعيل : أصول الفقه ، تاريخه ورجاله ، ص٢٣ ، طبعة دار المريخ ، الرياض . الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

١- تأثرهم بطريقة شيخهم عبدالله بن عمر .

٢- كثرة ما عندهم من الآثار عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم ، ووجودهم في مكان نزول الوحي حيث تنزل القرآن الكريم ورويت الأحاديث والآثار النبوية .

٣- قلة ما يعرض لهم من الحوادث لبساطة حياتهم (١) .

هذا عن موقف أهل الحديث الحجازيين من الأخذ بالرأي في مسائلهم الفقهية . أما فقهاء أهل العراق فكانوا على العكس من هذا فهم الذين كانوا يرون أن أكثر الأحكام الشرعية معقولة المعنى ، وأن جميع الأحكام شرعت لصالح العباد فكانوا يبحثون عن علل تلك الأحكام ويجرون عليها الأحكام وجودا وعدما وكانوا كثيرا ما يردون الأحاديث ان خالفت تلك الضوابط ، ولاسيما أن وجدوا لها معارضا أو قادحا . والقوادح في الرواية عندهم كانت كثيرة لبعدهم عن مواطن الرسول صلى الله عليه وسلم (٢) . ومن هنا فان لفقهاء العراق ظروفا وأسبابا مختلفة عن أهل الحديث الحجازيين الذين لم يأخذوا بالرأي بشكل واضح . وعلى هذا فان من الأسباب والظروف التي أدت بأهل العراق الفقهاء الى الأخذ بالرأي ما يلي :

١- تأثرهم بطريقة شيوخهم ، من أمثال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه .

٢- أن العراق كانت أسعد الأمصار بسكنى كثير من الصحابة الذين عرفوا بالفقه والفتوى كابن مسعود ، وسعد بن أبي وقاص ، وأبي موسى الأشعري ، وأنس بن مالك ، فاكتفوا بالرواية عنهم ، ولم

---

(١) الدكتور/ شعبان محمد اسماعيل : أصول الفقه ، تاريخه ورجاله ، ص٢٣ .

(٢) الشيخ/ عبداللطيف السبكي : تاريخ التشريع الاسلامي ، ص٢١٧ ، مطبعة الاستقامة ، سنة ١٩٤٩ مصر ، والشيخ/ محمد أبوزهرة : المذاهب الاسلامية ، جـ٢ ، ص١٧ .

يطلبوا الحديث عن غيرهم .

٣- لقد كانت العراق مجمع الشيعة والخوارج ، وأصحاب الملل المختلفة والنحل المتباينة ، وكل هؤلاء حاولوا أن ينصروا آراءهم.

٤- كثرة الحوادث والنوازل فان من ضرورات المدنية كثرة الحوادث والمشاكل ، فكان لا بد وأن يتعرفوا على أحكام هذه الحوادث (١) .

وكل هذه العوامل وغيرها جعلت فقهاء العراق يأخذون بالرأي حتى ظهر المنهج الأصولي المنطلق والقائم على الرأي الفكري ، ومن ثم أخذ في النمو والتكامل . ولتتبع هذه النقطة فان المشهور عند جمهور العلماء أن أول من دون فيه كتابا مستقلا في صورة المنهج الأصولي هو الامام الشافعي ، حيث بين معالم المنهج الأصولي الواجب على الفقيه أن يسلكها في طرائقه من أجل استنباط الأحكام، ووضح كل هذا في كتابه (الرسالة) وقد بين في رسالته هذه – كما بين البحث سابقا – المنهج الذي يجب أن يسير عليه كل مجتهد، وجمع فيه بين منهجي أهل السنة والرأي ، وكذلك وضح الناسخ والمنسوخ وحكمهما في الكتاب والسنة ، وكذلك بين فيه العام والخاص ، والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ، والعام الذي يقصد به ظاهره والعام الذي يقصد به غير ظاهره ، وخبر الآحاد وحجيته، وتكلم بشئ من لتفصيل في منزلة السنة من الأحكام ، وكذلك تكلم في القياس ومباحثه ، الى غير ذلك من الأمور التي تتعلق بالمباحث الفقهية (٢) .

---

(١) الشيخ/ أبوزهرة : المذاهب الاسلامية ، جـ٢ ، ص٣٥ ، طبعة دار الفكر العربي ، مصر ، د.ت .

(٢) انظر : الامام الشافعي : الرسالة ، ص٧ وما بعدها ، تحقيق الاستاذ أحمد محمد شاكر ، طبعة مكتبة دار التراث ، مصر ، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

ومن هنا أجمع علماء الاسلام والمستشرقون على أن الامام الشافعي هو واضع مباحث الأصول في كتاب مستقل قائم بذاته ، وبهذا يعد الشافعي أول من أسس علم أصول الفقه ، وشهد له بهذا السبق الامام أحمد بن حنبل عندما قال : (ما علمت أحدا أعظم منة على الإسلام في زمن الشافعي من الشافعي). وكذلك امتدحه أبوزرعة وبين فضله في أصول الفقه ، بقوله : (قد صدق أحمد - يعني أحمد بن حنبل- ولا أحد أدرى عن سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشافعي ولا أحد أكشف لسواق القوم مثل ما كشف الشافعي)(١) ، وكذلك قال أبوحاتم الرازي : (لولا الشافعي لكان أصحاب الحديث في عمى) (٢) وقال فيه ابن رشد ، وفي فضله من جهة وضعه لعلم أصول الفقه : (النظر في القياس الفقهي هو شئ استنبط بعد العصر الأول) (٣) .

على كل فإن الإمام الشافعي في أحكامه ومنهجه الفقهي لم ينطلق من فراغ ، بل انطلق من البذرة الإسلامية المتمثلة في مواقف الصحابة رضوان الله عليهم ، وعنهم أخذ معظم القوانين والطرائق التي وضعوها في الحاجة إلى استنباط الأحكام . ووصل المنهج الأصولي بعد ذلك الى المدرسة الحنفية، وكان للامام أبي حنيفة ومدرسته الفضل الكبير في ارساء قواعد المنهج الأصولي (ومن الملاحظ أن مدرسة الرأي التي أرسى قواعدها أبو حنيفة

---

(١) فخر الدين الرازي : مناقب الامام الشافعي ، تحقيق الدكتور/ أحمد حجازي السقا ، ص٢١ ، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٦م .

(٢) المصدر السابق .

(٣) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص٦١ ، صححه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبدالجواد عمران ، طبعة المكتبة المحمودية التجارية ، مصر ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م .

عاصرت وأثرت في مدرسة القياس اللغوي ، وكان أهم رجال هذه المدرسة الأخيرة الخليل وسيبويه . وقد قام الأحناف بإقامة الأصول على الفروع ، ولم يقيموا الفروع على الأصول ، فكان بجانب كل فرع أصله الفقهي الذي خرج عنه. أما اقامة الفروع على الأصول فهي المحاولة التي قام بها الشافعي)(١).

إذن وصل المنهج الأصولي الى الإمام الشافعي بعد أن حدث عليه تطورات عديدة منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم ، وهذا لا ينقص من قدر الشافعي ومدى علمه الذي قام به ، من تحليل وتركيب وتنظيم ، ومن ثم وضع المنهج الأصولي في صورة كاملة ، وأضاف اليه أبحاثا كثيرة ، ويقول الرازي في الامام الشافعي ، وفي مدى ارتباط هذا العلم به : (إن الناس قبل الامام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه ويعترضون ويستدلون ، ولكن ما كان لهم قانون كلي يرجع اليه في معرفة الدلائل الشرعية ، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها ، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ، ووضع للخلق قانونا كليا ، يرجع اليه في معرفة مراتب أدلة الشرع) (٢) وكذلك أكد الأستاذ مصطفى عبدالرازق على استفادة الامام الشافعي من المناهج الأصولية السابقة عليه ، بقوله : (كان اتجاه المذاهب الفقهية قبل الشافعي الى جمع المسائل وترتيبها وردها الى أدلتها التفصيلية ، خصوصا عندما تكون دلائلها نصوصا ، وأهل الحديث لكثرة اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرضا لذكر الدلائل من أهل الرأي ، فلما جاء الشافعي بمذهبه الجديد كان قد درس المذهبين ولاحظ ما بينهما من نقص بدا له أن يكمله ، وأخذ ينقض بعض التعريفات من ناحية

---

(١) الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص٦٧ – ٦٨.
(٢) فخر الدين الرازي : مناقب الامام الشافعي ، تحقيق د. أحمد حجازي السقا ، ص١٥٧ .

خروجها عن متابعة نظام متحد في طريقة الاستنباط) (١) واستخلص الأستاذ مصطفى عبدالرازق من منهج الشافعي في أصوله على أنها طريقة فلسفية ، ذلك أن تفكيره ليس من قبيل الاهتمام الجزئي والفرعي ، وقال : (وليس هذا النوع من التفكير الهادي في ظلمة الليل كتفكير من يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع بل يعني بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها ، وذلك هو النظر الفلسفي) (٢) . وبهذا المنهج الأصولي يكون الشافعي قد أرسى وأتم قواعد أصول الفقه ، حتى ألفه وجعله علما قائما بذاته ، بحيث لم يترك مجالا للآخرين للتأليف والابتكار ، وهذا ما أثبته الرازي ، بقوله : (والناس وإن أطنبوا بعد ذلك في علم أصول الفقه الا أنهم كلهم عيال على الشافعي فيه ، لأنه هو الذي فتح هذا الباب ، والسبق لمن سبق) (٣) . وبهذا اعتبر نسبة الشافعي الى علم أصول الفقه كنسبة أرسطاليس الى علم المنطق . ومن هنا يمكننا أن نقول : أن الشافعي قد وجد من قبله مناهج أصولية اسلامية أثرت في تكوين منهجه الأصولي . ولكن هل يعني هذا أنه لم تكن هناك عوامل أخرى غير اسلامية – كالمنطق الارسطاليسي قد أثرت فيه ، فبالتالي أخذ منها الطريقة والمنهج في تكوين أصوله ومناهجه العقلية . الدكتور النشار أجاب على هذا التساؤل من خلال نقاط معينة تناولها بالفحص ، وهو ينفي تأثره وأخذه بهذا المنطق ، وذلك عندما قال : (فيما أعتقد :

أولا : أن المنطق كان قد نقل الى العالم الاسلامي قبل عصر الشافعي بكثير . ومن المحتمل أن يكون قد اطلع عليه وخاصة أنه درس من

---

(١) مصطفى عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص٢٢٩ – ٢٣٠ .
(٢) المصدر السابق ، ص٢٣٠ .
(٣) فخر الدين الرازي : مناقب الامام الشافعي ، تحقيق الدكتور/ أحمد حجازي السقا ، ص١٥٧ .

ناحية علم الكلام ... واشتغل من ناحية أخرى بعلم النجوم ، وهذان علمان نظريان لابد لباحثهما من أن يكون عرف مناهج البحث العلمية التي كانت معروفة في زمنه .

ثانيا : معرفة الشافعي للغة اليونانية – على ما يذكر أبو عبدالله الحاكم في كتاب مناقب الشافعي ، الباب الرابع والعشرون – من أن الشافعي كان يقول حين سأله الرشيد عن علمه بالطب : (أعرف ما قالت الروم مثل أرسطاليس ومهراريس وفرفوريوس وجالينوس وبقراط وأسدفليس بلغاتهم) .

ثالثا : إذا لجأنا إلى النصوص نفسها يتبين لنا أن الشافعي يشارك أرسطو في اعتبار القياس الأصولي – وهو التمثيل عند أرسطو ظنيا) (١) .

هذه هي مجموعة الأدلة التي ذكرها الدكتور النشار ، وهي في ظاهرها تدل على تأثر الشافعي بالمنطق اليوناني ، الا أن الدكتور النشار ذكر هذا بناء علي واقع الحال ، دون أن يكون الشافعي قد تأثر بشئ من هذا ، وذلك عندما قال الدكتور النشار (غير أن هذه الأسباب التي استخلصتها من تراجم الشافعي أو من مؤلفاته ليست أدلة واضحة على تأثر الرسالة بالمنطق الأرسطاليسي ، فمن غير المحتم أن تكون معرفة الشافعي للمنطق الأرسطاليسي علة لتأثره به في وضع منهجه ، فقد عرف علم الكلام وحججه ، ومع ذلك لم يرد عنه أنه متكلم فيه ، والمتكلمون أنفسهم عرفوا منطق أرسطو ومع ذلك لم يأخذوا به) (٢) ذلك أن معظم مقومات وعناصر

---

(١) الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص٦٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص٦٩ .

هذا المنهج الأصولي قد تكون قبل نقل المنطق الأرسططاليسي الى العالم الاسلامي . (وذلك التكوين بالنص لتعديه حكم النص الى الفروع جائز مستقيم يدان الله به وهو مدرك من مدارك أحكام الشرع) (١) وكذلك ابن القيم يبين هذا ، وذلك عندما أدرك قيمة الاعراض عن المنطق اليوناني ، ورأي أن هذا الاعراض من قبل الشافعي وغيره من متكلمي الاسلام أتى نتيجة لاضطرابه وتناقض أصوله ، وها هو ذا يقول : (وهذا الشافعي وأحمد وسائر أئمة الاسلام وتصانيفهم وسائر أئمة العربية وتصانيفهم وأئمة التفسير وتصانيفهم عن نظر فيها هل راعوا حدود المنطق وأوضاعه ، وهل صح لهم علمهم بدونه أم لا ؟ بل أجل قدرا وأعظم من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطق) (٢) كل هذه الشواهد والقرائن تؤكد للبحث أن القياس عند الأصوليين منهج خاص بهم استخلصوه من النصوص الشرعية .

وعلى كل ، استمر منهج الامام الشافعي سنوات طويلة يسيطر على المناهج الاصولية بشكل مباشر دون أدنى تأثر بالطرق والمناهج الوافدة حتى أتى الامام الغزالي ومزج المنطق بالعلوم الاسلامية ، واعتبر المنطق شرطا أساسيا لكل من يرغب في الاجتهاد (منذ ذلك الحين بدأ الأصوليون والمتكلمون يتأثرون بالمنطق الارسطاليسي ويفردون في أول كتبهم فصلا خاصا لما أسموه (المقدمات الكلامية) أو (المقدمات الداخلية) يلخصون فيها منطق الشراح الاسلاميين مشائيا تارة ورواقيا طورا . وكانت أكثر المباحث تأثرا بالمنطق اليوناني (أرسطاليسيا كان أو رواقيا) مباحث

---

(١) السرخسي : أصول السرخسي ، تحقيق/ أبو الوفا الأفغاني ، جـ٢ ، ص١١٨ ، طبعة دار المعرفة ، بيروت .

(٢) ابن القيم : مفتاح دار السعادة ، جـ١ ، ص١٥٨ ، طبعة مكتبة المتنبي ، القاهرة ، د.ت .

الألفاظ . أما مباحث القياس فقد استمرت بين أيدي الأصوليين المتأخرين بمنأى الى أكبر حد عن هذا المنطق اليوناني) (١) ويتضح للبحث هذا اثناء تناولنا للبراهين اليقينية لدى فلاسفة الاسلام .

إن البناء المنهجي الأصولي قد بدأ منذ عصر الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم السلف الصالح ، (فاذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما ويناظرون الأمثال بالأمثال باجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض في ذلك ، فان كثيرا من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الالحاق تصحيح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثالين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليلا شرعيا باجماعهم عليه ، وهو القياس) (٢) وكذلك مما يعضض عدم أخذ الامام الشافعي بشئ من المنطق الارسطاليسي ذلك الهجوم الذي شنه على المنطق الارسطاليسي والذي وصل فيه الى حد التحريم ، وذلك عندما قال : (ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم الى لسان أرسطاليس) (٣) .

وكذلك أدرك علماء الاسلام استقلال الامام الشافعي بآرائه الأصولية وأن اعتماده الكلي في هذا كان نابعا من الأصول الاسلامية المتمثلة في مواقف الصحابة رضوان الله عليهم ، وعنهم أخذ معظم القوانين والطرائف دون الأخذ بشئ من المنطق الأرسطاليسي ، وهذا ما أكد عليه الامام أبوبكر

---

(١) الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص٧٣ – ٧٤.
(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٥٣ .
(٣) السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، ص١٥ . علق عليه الدكتور/ علي سامي النشار ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، د.ت .

محمد بن أحمد السرخسي المتوفى سنة (٤٩٠هـ) ، عندما قال : مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والصالحين والماضين من أئمة الدين رضوان الله عليهم جواز القياس بالرأي على الأصول التي ثبت احكامها .

وفي هذا الوسط الدراسي الخاص بالفقهاء من حيث أدلتهم وبراهينهم يسلم البحث المقولة القائلة : (بأن علم الأصول بالنسبة الى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة الى الفلسفة ، والفضل في هذا راجع إلى الامام الشافعي ذلك (أن نسبة الشافعي الى علم أصول الفقه كنسبة أرسطاليس الحكيم الى علم المنطق) [١] . وكما اتفق الخلق على أن استخراج علم المنطق درجة عالية ، لم يتفق لأحد من الخلق مشاركة أرسطاليس فيه ، فكذلك ههنا ، وجب أن يعترفوا للشافعي – بسبب وضع هذا العلم – بالرفعة والجلالة والتمييز عن سائر المجتهدين بسبب هذه الدرجة الرفيعة الشريفة [٢] . وهذا الاعتبار القائم على أن علم الأصول بالنسبة الى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة الى الفلسفة يبدو واضحا تماما اذا بحثنا في علم الأصول نفسه) [٣] من حيث تعريفه ومسائله ، ومسالكه ، وذلك أن مسائل هذا العلم مؤسسة على الحق واليقين ومربوطة بأدلة علمية من المعقول والمنقول .

ما هو علم أصول الفقه ؟

واذا أتى البحث الى ذكر تعريف علم الأصول فيمكن القول إنه علم عقلي قائم على مسائل عقلية منطقية ومن حيث اللغة فالأصول جمع أصل ،

---

(١) فخر الدين الرازي : مناقب الامام الشافعي ، تحقيق الدكتور/ أحمد حجازي السقا ، ص١٥٦ .
(٢) المصدر السابق ، ص١٥٧ .
(٣) الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص٦٥ .

وهو في اللغة ماينبني عليه غيره ، وفي الاصطلاح يقال على الراجح والمستصحب والقاعدة الكلية والدليل والأوفق .... وأما المضاف اليه ، وهو الفقه فهو في اللغة الفهم ، وفي الاصطلاح العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال ، وقيل التصديق بأعمال المكلفين الذي تقصد لاعتقاده الى غير ذلك من التعريفات المتعددة (١) . وفي جملته فعلم الأصول قائم في أدلته وبراهينه على الكتاب والسنة والاجماع .

منطق الأصوليين :

مما سبق يكون البحث قد توصل الى أن علماء أصول الفقه حتى القرن الخامس الهجري لم يتأثروا بشئ من المنطق الارسططاليسي ولم يقبلوه ، وكذلك فعل المتكلمون ، الا أن هذا الرفض قد أتى نتيجة لما لديهم من منطق خاص بهم . وعلى هذا وضع علماء الأصول - أصول الفقه والمتكلمون منطقا خاصا بهم وجعلوه منهجا خاصا بهم وساروا عليه في بحثهم لمسائلهم التي تطرقوا اليها بالبحث والدراسة ونظروا اليه - أي الى منطقهم - على أنه الفيصل الأجدر بالاتباع للوصول الى الحقيقة العلمية ، (وكانت أميز صفاته أنه يخلو من مباحث الميتافيزيقا ، أو من الصفة الميتافيزيقية) (٢) . وينقسم هذا المنطق الأصولي الخاص بأصول الفقه وأصول الدين - الى مبحثين : المبحث الأول : هو مبحث الحد ، والمبحث الثاني : هو مبحث الاستدلالات .

---

(١) انظر : الشوكاني : ارشاد الفحول الى علم الأصول ، ص٣ ، طبعة دار الفكر ، مصر ، د.ت . وأحمد بن برهان البغدادي : الوصول الى الأصول ، تحقيق الدكتور/ عبدالحميد علي أبو زيد ، جـ١ ، ص٤٩ - ٥٠ .

(٢) الدكتور علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص٨١ .

١- مبحث الحد والتصورات :

اتضح فيما سبق أن منطق أرسطو مرتبط بميتافيزيقاه بحيث اذا انفصل عنه أصبح ممتنعا في فهمهم . والغاية الأساسية من التعريف بالحد الحقيقي عند أرسطو التوصل الى الماهية ، وبهذا التوصل يكون قد وصل الى قمة الادراك العلمي . إلا أن هذا التعريف الميتافيزيقي القائم على الحد لم يقبله الأصوليون وغيرهم ، وذلك للأسباب الآتية :

أن هذا التصور القائم على الحد لا يوجب للناظر في التعريف التصور العام للموصوف المعرف ، وذلك لأن المعرف لا يدرك التصور الكامل للموصوف ، بل يكفى أن يحد المعرف بحيث يعرف المعرف على ما هو به (والدليل على ذلك أن هذا الحد يحصره على معناه ولا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه شيئا هو منه) (١) ، لأن الحد اذا أحاط بالمحدود على هذا السبيل وجب أن يكون حدا ثابتا صحيحا . وبهذا يكون التعريف القائم على الحد الأصولي حدا معرفا محصورا ومميزا لغيره دون الاحاطة والتصور التام الشمولي ، وهذا ما ذهب اليه الامام الجويني بعبارته في بيان معنى الحد بأنه (اختصاص المحدود بوصف يخلص له)(٢) ومن ثم استهل الجويني حديثه في (الحد) باثبات الفاظ ثلاثة على أنها مترادفة: الحد، الحقيقة والمعنى وذلك عندما قال:(إن هذه الألفاظ الثلاثة على طرق علماء الأصول واحد واستعمالهم واحد) (٣) وبعد هذا التوضيح الترادفي أخذ يسرد مزية هذه الألفاظ في لسان العرب بقوله : (وأولادها بالاستعمال عند أهل الأصول لفظ الحد ثم لفظ المعنى فإن لفظة الحد لا تجري مستحسنة في الكشف عن بيان

---

(١) الباقلاني : التمهيد ، ص٣٤ .

(٢) الجويني : الكافية في الجدل ، تحقيق الدكتورة/ فوقية حسين ، ص٢ .

(٣) المصدر السابق ، ص١ .

كل شئ وصفاته .

فانه لا يحسن أن يقال : ما هو الإله وما حد علمه وقدرته ؟ ولكن يقال: ما حقيقة الاله وصفاته ؟ وكذلك يحسن أن يقال : ما معنى الاله وقدرته وعلمه؟ لأن الحد في اللغة ينبئ عن الغاية والنهاية، وذلك محال في الاله وصفاته (١).

وبالتعريف السابق للحد الذي تمسك به الجويني من بعد نقده للتعريفات الأخرى التي قيلت في الحد (٢) أخذ في تناول الغرض من الحد ، هل الغرض منه حصر الذاتيات أم هو تمييز ؟

وعلى هذا تتضح المفارقة بين النظرتين - النظرة الأصولية والنظرة الأرسطاليسية - للغاية من الحد ، وهما من الأسباب التي أدت بالأصوليين الى رفض الحد الأرسطاليسي القائم على أن الحد يوصل الى كنه الشئ المعرف . وأما الأصوليون فيرون أن الغرض من الحد وطريقة تحديده يجب أن تقوم على التمييز بين المحدود وغيره ، وهذا ما أكد عليه القاضي عبدالجبار عندما رأى أن الغرض من الحد الأصولي (أن يفيد ما يبين به المحدود من غيره) (٣) . وبناء على هذا الغرض من الحد عرف الشيخان الجبائيان - أبوعلي وأبوهاشم - العلم : (بأنه هو اعتقاد الشئ على ما هو به) (٤) . وجل هم الأصوليين في الحد أن يتناول ما به التمييز بين المحدود من غيره . ولما علم أن المقصد من الحد الأصولي هو الكشف عن

---

(١) الجويني : الكافية في الجدل ، تحقيق الدكتورة/ فوقية حسين ، ص١ .
(٢) انظر : المصدر السابق ، ص٢ ، ومابعدها .
(٣) القاضي عبد الجبار : المغنى ، جـ١٢ ، ص١٣ .
(٤) المصدر السابق .

الغرض المراد علمه ، لم يمتنع عندهم في كثير من الحدود أن يكون الأولى فيه ذكر مقدمات له (كما أنه لا يمتنع في كثير منها أن يضم إليه غيره مما لو حذف لاستغنى عنه) (١) وبذلك مثل حدهم الحي بأنه الذي يصح كونه عالما قادرا . ولو اقتصروا على أحدهما ، لصح .

هذه النظرة التمييزية كانت من تأكيد الجويني في اختياره لتعريف الحد ، (لأن الحد يصبح عين المحدود . وصفته الذاتية) (٢) ، وهذا هو حقيقة الحد ، والحقيقة بصفة عامة ؛ (موقف المذكور ومقطعه ومفصله الذي به قوامه وثبوته) (٣) ، وكذلك أكد الباقلاني على هذه النظرة التميزية للحد ، وذلك عندما رأى أن المقصود من الحدود التمييز بينها وبين المحدود ، دون الوقوف فيه على ماهية كنهه ، وهذا واضح في تعريفه للعلم ، الذي عرفه بأنه (معرفة المعلوم على ما هو به) (٤) .

وبهذا يتميز الذاتي عن صفاته الطارئة وغير الثابتة . وكذلك هناك من الفقهاء الأوائل من ذهبوا الى أن الغرض من الحد التمييز بين المحدود وغيره ، ونلمس هذا عند ابي الحسين البصري عندما تناول اثبات الحقيقة والمجاز بالدراسة ، حدهما فهو أن الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به . وقد دخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية ، والعرفية ، والشرعية . والمجاز هو ما أفيد به معنى مصطلحا عليه ، غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب فيها (٥) ومن هنا

---

(١) القاضي عبدالجبار : المغنى ، جـ١٢ ، ص١٤ .
(٢) الجويني : الكافية في الجدل ، ص٢ .
(٣) المصدر السابق ، ص٣ .
(٤) الباقلاني : التمهيد ، ص٣٤ ؛ والانصاف ، ص١٢ .
(٥) أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ، قدم له وضبطه الشيخ/ خليل المسى ، جـ١ ، ص١١ ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

فان الحد لدى الأصوليين جميعا يراد به التمييز بين المحدود وغيره ، ولم يأخذوا بشيء من الحد الأرسططاليسي حتى أواخر القرن الخامس ، لأن (سائر النظار من جميع الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم ، فعندهم انما يفيد الحد التمييز بين المحدود وغيره ، بل أكثرهم لا يسوغون الحد الا بما يميز المحدود عن غيره ، ولا يجوز أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره ، سواء سمي جنسا أو عرضا عاما ، وانما يجدون بما يلزم المحدود طردا وعكسا ، ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلا وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود عن غيره) (١) وهذا ما قرره ابن تيمية ، بقوله : (المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته (التمييز بين المحدود وغيره) كالاسم ليس فائدته تصور المحدود وتعريف حقيقته ، وانما يدعى هذا أهل المنطق اليوناني) (٢) ، أما الأصوليون الأوائل فقد نظروا الى الحد على أنه غايته التمييز بين المحدود وغيره ، وذلك بشرح اسم اللفظ على وجه يخصه ويحصره ، ومن هنا تكونت اصطلاحاتهم وألفاظهم الخاصة بهم ، وهذه هي ميزة مبحث الحد عند الأصوليين ، وها هو ذا ابن تيمية يقول : (وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الاثبات وغيرهم كأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي إسحق، وأبي بكر بن فورك والقاضي أبي يعلي وابن عقيل وأبي المعالي الجويني ، وأبي الميمون النسفي الحنفي ، وغيرهم) (٣) . وأولئك تكلموا في الحد ، وقالوا : (ان حد الشئ وحقيقة خاصته التي تميزه . وعلى هذا فان أكثر الأصوليين أنكروا أن يتكون الحد من أي نوع من أنواع الماهيات) (٤)

(١) الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص٨٣ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٤ .
(٣) المصدر السابق ، ص١٥ .
(٤) نفس المصدر ، ص١٦ .

وهؤلاء يكاد يكون الحد عندهم لفظيا بحتا ، فيميز المحدود عن غيره بدون تقيد بفكرة الذاتيات أو العرضيات . والبعض الآخر يرى أن الحد يتكون من ماهية اعتبارية ، فيحدث الفرق بين المحدود وغيره بخاصة الشيء . وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره وكلا الاتجاهين لا يوافق على استناد الحد الى فكره الجنس والفصل الذاتيين كما يفهمهما المناطقة الارسطاليسيون(١) ومن هنا فان الحد الأصولي يتميز بالبساطة والسهولة لكل باحث عند حد الشئ المعين المراد حده ، وهذا واضح من تعريف الباقلاني للعلم في قوله (فأول ذلك القول في العلم وأحكامه ومراتبه وأن حده معرفة المعلوم على ما هو به فكل علم معرفة وكل معرفة علم) (٢) ومن هنا فان الحد الاصولي الذي يقصد به التعريف وهو تصور الشيء يكون في غاية السهولة والبساطة دون أى تعقيد تلاحظ هذه النظرة بوضوح في قول الباقلاني : (فكل ما حد به العلم وغيره ، وكانت حاله في حصر المحدود ، وتمييزه من غيره ، وإحاطته به حال ما حددنا به العلم ، وجب الاعتراف بصحته . وقد ثبت أن كل علم يتعلق بمعلوم فانه معرفة له ، وكل معرفة لمعلوم فانها علم به ، فوجب توثيق الحد الذي حددنا به العلم وجعلناه تفسيرا لمعنى وصفه فانه علم)(٣) وكذلك فعل أبو الحسين البصري أثناء حديثه عن حد (الكلام) والذي قال فيه (الكلام هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة ، المتواضع على استعمالها في المعاني) (٤) وبتحديده للكلام بهذا الشكل يكون الكلام كله مستعملا ، وهذا هو جهة البساطة والسهولة والمرونة في الحد الأصولي . ومن ثم أخذ أبو الحسين البصري في توضيح حده هذا بقسمته

---

(١) الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص٨٤ .
(٢) الباقلاني : الانصاف ، ص١٢ .
(٣) الباقلاني : التمهيد ، ص٣٤ .
(٤) أبوالحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ، جـ١ ، ص١٠ .

للكلام إلى قسمين : (الكلام منه ما يفيد صفة فيما استعمل فيه ومنه ما لا يفيد صفة فيما استعمل فيه . وان حددناه بالحد الأول قلنا في قسمته : الكلام ضربان : مهمل ومستعمل . فالمهمل لم يوضع في اللغة لشئ ، والمستعمل هو ما وضع ليستعمل في المعاني وهو ضربان : أحدهما يفيد صفة فيما استعمل فيه ، والآخر لا يفيد صفة فيما استعمل) (١) .

وبهذا يكون الهدف من الحد بشكل مبسط وواضح تمييز المحدود بخاصيته . وهذا ما أجمع عليه الأصوليون ، منهم امام الحرمين الذي قال في الحد : (القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين التعرض لخاصية الشئ وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره . وقيل : حد الشئ معناه الذي لأجله كان بالوصف المقصود بالذكر . وقال أبوالمعالي : (ولو قال قائل ، حد الشئ معناه واقتصر عليه كان سديدا ، أو قال حد الشئ ، حقيقته أو خاصته كان حسنا) (٢) اذن فالحد الأصولي يتميز بسمة البساطة والسهولة ، وكذلك فان الحد الأصولي يقصد به التعريف من حيث بيان خاصية الشئ المعرف والمحدود وبصفة يخلص له ، وجاءت هذه النظرة بناء على سعة اطلاعهم ومعرفتهم بأن كثيرا مما يقصد تحديده لا يجد فيه عبارة لغوية ملخصة لذلك المعنى . ومن هنا فانهم يحتاجون الى ذكر أحكام تتعلق به أو أحوال ترجع اليه (٣) . وحكم الحاد هنا حكم المفسر لغيره ، لأنه (قد يجوز أن يتصرف في تفسيره بحسب ما يعلمه صلاحا من زيادة واطالة أو ايجاز ، فكذلك لا يمتنع في الحدود مثله) (٤) .

---

(١) ابوالحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ، جـ٢ ، ص١٠ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٦ .
(٣) القاضي عبدالجبار : المغنى ، جـ١٢ ، ص١٤ .
(٤) المصدر السابق ، جـ١٢ ، ص١٤ .

لكن اذا تناولنا الحد المنطقي اليوناني من خلال هاتين النقطتين وهما :

١- مدى إمكانية الحصول على الحد المنطقي بشكل بسيط وواضح دون الحصول عليه بجهد وعناء .
٢- وهل الحد المنطقي هو تعريف أو بيان للماهية مفارقة واختلافا .

إن المناطقة والفلاسفة أنفسهم قد أثاروا على هذا الحد المنطقي عدة اشكالات من حيث عدم افادة الحد للمحدود في شكل سهل ومبسط . وأقروا بأن الباحث عن الحد المنطقي يجد صعوبة في التوصل إليه . وهذا ما أكد عليه الفارابي حتى أنه قد مال الى رأي وطريقة الأصوليين في نظرتهم الى الحد(١) ذلك أن المناطقة نظروا الى دلالة التعريف والمقصود منه (فعل شئ، اذا شعر به شاعر تصور شيئا ما ، هو المعرف ، وذلك الفعل قد يكون كلاماء وقد يكون اشارة) (٢) . وهو ما كان تعريفا حقيقيا ، بحيث يقصد منه تحصيل ما ليس بحاصل في الذهن من التصورات ، أو تعريفا لفظيا ويقصد به الاشارة الى تصور حاصل في الذهن ومن ثم فرقوا بين الحد والتعريف ، ورأوا أن للحد عمل معين وخاص به وهو الدلالة على ماهية الشئ بقصد توضيحه والوقوف على حقيقته ، وهو يتركب من الجنس والفصل ، في حين أنهم نظروا الى التعريف على أنه يقصد منه تحصيل صورة الشئ في الذهن

---

(١) انظر : الفارابي : التعليقات ، تحقيق الدكتور/ جعفر آل ياسين ، ص٤٠ ، طبعة دار المناهل ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

(٢) ابن سينا : منطق المشرقين ، ص٢٩ ، طبعة المكتبة السلفية ، القاهرة ، سنة ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م .

وتوضيحها ، وبهذا يكون كل حد تعريفا ، وليس كل تعريف حدا . ومن ثم شرعوا في بيان صفات الحد لازالة الالتباس والغموض الذي يواجه الحاد ، وهي :

أ- أن الحد لا يكتسب بقياس شرطي يوضع فيه حد أحد الضدين ، فيستنتخ حد الضد الآخر ، لأن في هذا مصادرة على المطلوب .

ب- أن الحد لا يقتض بالاستقراء .

جـ- أن الحد لايبين بقياس ، لأن الذي يعلم الحد يعلم وجود الشئ المحدود ، فاذا فرضنا أن الحد يبين بالبرهان ، فهل يبرهن وجود الشئ في الوقت نفسه ، ونحن نعلم أن وجود الشئ ليس جزءا من ماهيته .

د- قد يتفق أن يكون لبعض البراهين منفعة في حدس بعض المحدود وبالعكس ، وأن البرهان قد يكشف طبيعة الشئ الذي له علل غير ذاتية (١)

وكذلك فان المناطقة والفلاسفة قد قسموا الحدود الى أربعة أنواع ، وهذه الأنواع تتطلب المعرفة والاحاطة بها ، ومن لم يعرفها ولم يميزها فقد يلتبس عليه الأمر . وهذا مما يؤكد صعوبة الحد المنطقي اليوناني وكيفية الحصول عليه ، وهذه الأنواع الأربعة كما ارتضاها ابن سينا ، هي : القول الشارح للرسم ، وعنه يفهم المعنى المقصود بالذات لا بالعرض لذلك الاسم ولا يدل على وجود ، أو سبب وجود .

---

(١) الدكتور/ جعفر آل ياسين : المنطق السينوى ، ص٢٨ ، طبعة دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

النوع الثاني : هو الذي يعطي علة وجود معنى المحدود ، ويؤخذ في البرهان حدا أوسط ، ومن هنا يعتبر هذا النوع من مبدأ البرهان .

النوع الثالث : يعطي نتيجة البرهان ، أي يعطي المعلول .

النوع الرابع : يجمع بين الاثنين : العلة والمعلول ، حيث نطلق عليه حينئذ الحد التام (١) .

وكل هذا الذى ذكره ابن سينا من صفات للحد وانواعها كان يسعى من ورائها إلي اثبات أن الحد لا يكتسب بالبرهان ولا بالقسمة ، وانما يكتسب بالتركيب .

اذن فالحد المنطقي في غاية الصعوبة أثناء الحصول عليه ، وكذلك فان المناطقة قد فرقوا بين الحد والتعريف، وذلك عندما رأوا أن الحد فائدته التامة الدلالة على ماهية الشئ ، وحقيقته بينما نظروا الى التعريف على أنه يقصد منه تحصيل صورة الشئ في الذهن من أجل توضيحها ورأوا أنه (بالنسبة للتعريف ينبغي التفرقة والتمييز بين الذي يعرف مع الشئ ، وبين الذي يعرف به الشئ ، فان الأخير - أي ما يعرف به الشئ - فهو مما يعرف بنفسه ، ويصير جزءا من تعريف الشئ ، اذا أضيف اليه جزء آخر توصل الى معرفة الشئ ، ويكون هو قد عرف قبل الشئ . أما الأول والذي يعرف مع الشئ - فهو الذي اذا استتمت المعرفة بتوافي المعرفات للشئ معا عرف الشئ وعرف معه. ولا تكون المعرفة به تسبق معرفة الشئ حتى يعرف به ، فذلك لا يكون جزءا من جملة تعريف الشئ (٢) أما الحد الأصولي كما اتضح فيقصد منه (التعرض لخاصة الشئ وحقيقة الشئ يقع بها الفصل بينه وبين غيره) (٣)

(١) المصدر السابق ، ص٢٩ .
(٢) الدكتور/ جعفر آل ياسين : المنطق السينوي ، ص٢٨ - ٢٩ .
(٣) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٦ .

وعلى هذا فالحد الأصولي يقصد منه التعريف والوقوف على الشئ فيميزه عن غيره . وبهذا يصل البحث الى أن للأصوليين في مبحث التصورات منطق خاص بهم ولم يتأثروا فيه بشئ من المنطق اليوناني . ومن ثم اذا كان الحد عند الأصوليين هو التميز بين المحدود وغيره ، فما هي طريقة استخراجه وتكوينه ؟

من المقررات المبدئية والأساسية أن الأصوليين اقتنصوا طريقا مخالفا لطرق المناطقة اليونانيين في استخراج الحد وكيفية تكوينه . وتتضح هذه المخالفة بين الطريقتين – الطريقة المنطقية اليونانية والطريقة الأصولية – من خلال تسليط الضوء على كل منهما .

فأما الطريقة المنطقية اليونانية فهي قائمة على عدة طرق ، وهي : طريقة الاستقراء ، والقسمة ، والبرهان ، والتركيب ، وهذا ما أكد عليه جمع من الفلاسفة في بطون كتبهم المنطقية (والطريق الأول طريق الاستقراء وينسب الى سقراط . والطريق الثاني طريق القسمة الافلاطونية . والطريق الثالث هو البرهان وينسبه الاسلاميون الى بقراطيس والطريق الرابع هو مذهب الحكيم أرسطو نفسه) (١) ، وهي طريقة التركيب ، سار عليه فلاسفة الاسلام ، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر ابن سينا الذي رأى أن الحد لا يكتسب بالبرهان ولا بالقسمة ولا بالاستقراء وانما يكتسب بالتركيب وهو

(١) الدكتور/ جعفر آل ياسين : الفارابي في حدوده ورسومه ، ص٨ ، طبعة عالم الكتب، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م ، والدكتور/ علي محمد سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص٥٤ – ٥٥ .

واضح من خلال صفات الحد التي نادى بها ، والتي ذكرها البحث فيما مضى بشئ من الاجمال ، ولدواعي التوضيح يتطلب من البحث دراسة هذه المسألة بشئ من التفصيل ، ذلك أن الحد في نظر ابن سينا يكتسب بالتركيب وذلك عندما ذهب الى أن من صفات الحد الأمور التالية :

١- ان الحد لا يكتسب بقياس شرطي يوضح فيه حد أحد الضدين ، فيستنتج حد الضد الآخر ، لأن في هذا مصادرة على المطلوب ، وهذا ما أكد عليه ابن سينا بقوله : (ان الحد ليس يكتسب أيضا ببرهان وبحد أوسط على أن يكون المحدود حدا أصغر في القياس ، والحد حدا أكبر . ولو كان ذلك مما يكتسب ، لم يكن بد من حد أوسط . ولما كان الأكبر فيه يجب أن يكون منعكسا على الأصغر ، فيجب أن يكون منعكسا على الأوسط وأن يكون الأوسط منعكسا عليه) (١) .

٢- أن الحد أيضا لا يقتنص بالقسمة والاستقراء ، وقال ابن سينا في هذا : (على هذا يجب أن يفهم هذا الموضع - أي موضع الحد الذي لا يقتنص بالقسمة - فإنه اذا قسم القاسم بأن الانسان اما حيوان واما غير حيوان ، بل جسم ذي نفس ، ثم ينصح إنه حيوان ثم يقول / والحيوان اما ماشي وإما سابح وإما زاحف وإما طائر - فيصح مثلا أنه : ماشي ، ثم يقول : فالانسان اذن حيوان ماشي) (٢) . وبهذا الشكل يكون قد انتج الحد بطريق القسمة ، ولكن ابن سينا يرى أن هذه الطريقة مخلة في انتاج الحد وذلك من وجوه ثلاثة : أحدها : أنه لما قسم لم يتعين له بالقسمة

(١) ابن سينا : البرهان (من الشفاء) تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، ص ٢٠١ ، طبعة دار النهضة العربية ، مصر / سنة ١٩٦٦ ، الطبعة الثانية .

(٢) ابن سينا : البرهان (من الشفاء) تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ص ٢٠٦ .

أحد الطرفين ، بل وضعه مصادرة وتسليما ، والثاني : أنه جمع متفرقا، وهذا قد يقع فيه الخلل من وجوه : أحدها : أنه قد يمكن أن يصدق القول متفرقا ويكذب مجتمعا ، والثاني : أنه قد يمكن أن لا يجتمع من متفرقات طبيعية واحدة بالذات ، والثالث : أنه قد يمكن أن يكون الجمع واقعا لا على الترتيب المحمود الذي يجب أن يراعى في الحدود وينظر فيه أي الفصول يجب أن يقدم ، وأيها يجب أن يؤخر . وذلك اذا اجتمعت عدة فصول (١) . وعلى هذا فإن انتاج الحد بطريق القسمة قائمة على جمع الذاتيات والأوليات الخاصة بالمحدود . وهذه الذاتيات لم تدل على أنه حد ، فإنه ليس كل مجموع ذاتيات على الصواب في الترتيب حدا (فربما نقص شئ من الواجب أو زاد على أنه تعسر ، أو يبعد أن لا تقع في القسمة طفرة أو تحيط للذاتيات إلى شئ خارج عن الجوهر لأن القسمة قد يقع فيها جميع ذلك) (٢) . وذلك مثلا : بأن يدخل الضحاك أو عريض الأظفار أو منتصب القامة فيها ، وكذلك رفض ابن سينا أن يقتنص الحد بالاستقراء ، وذلك (أنه إن استقرئ منها قول على أنه حد فإن ذلك القول اما أن يؤخذ على أنه حد لكل واحد من الأشخاص فينقل الى أنه حد للكل ، كما اذا وجد حكم في الجزئيات نقل الى الكلي ، أو على أنه حد لنوع الأشخاص . ولا يمكن أن يكون حدا لكل واحد من الجزئيات ، فإنه يعرض من ذلك محالان : أحدهما أنه لو كان لكل واحد منها حد يخصه لكان لا يشاركه فيه الآخر ، وكان لا يمكن أن ينقل الى النوع كله أو تنقل اليه حدود كثيرة متخالفة . والثاني : أن الحد الخاص بكل واحد لو كان ، لما كان من الامور الذاتية التي تشترك فيه ، بل

(١) المصدر السابق .
(٢) نفس المصدر ، ص ٢٠٧ .

العوارض التي عسى أن تخص جملة منها شخصا واحدا كما علم .....
والعوارض غير داخله فيما هو الشئ فقد بطل اذن قسم واحد من هذا الاستقراء ، وبقى أنه إنما يستقري على أنه حد لنوع الأشخاص وليس شئ من الأشخاص يدل لوجود معنى فيه على أنه حد لنوع الأشخاص ، وليس شئ من الأشخاص يدل لوجود معنى فيه على أنه حد لنوعه الا أن يعرف نوع أولا ويعرف الحد له فيكون الاستقراء باطلا) (١) .
وذلك أنه لا يمكن أن يقال : لما كان هذا حد نوع هذا الشخص ، وحد نوع هذا الشخص الثالث ، فهو حد نوع كل هذه الأشخاص ، لأن هذا قد عرف إذ عرف أنه حد نوع الشخص الأول .

٣- أن الحد لا يبين بقياس ، ذلك لأن (القياس لا يثبت حدا ، والحد لا يكون قياسا . ولا دلالتهما على شئ واحد بعينه) (٢) .

٤- قد يتفق أن تكون لبعض البراهين منفعة في حدس بعض الحدود ، وبالعكس . (وأما هذا الطريق فإنه لما كان يدل فيه على علة وجو الشئ – العلة التي هي ذاتية له – فلا يبعد أن يكون ما يفهمنا من وجوده شيئا زائدا على وجوده المطلق وهو وجود العلة الذاتية ، وهو : إما حده، وإما جزء من حده فحينئذ لا يبعد أن يبينه) (٣) . إذن فالبرهان يدل على الحد على سبيل التشبيه عن الغفلة . فأما الحد فلايبرهن عليه

---

(١) ابن سينا : البرهان (من الشفاء) تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، ص ٢١١ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٢١٣ .
(٣) ابن سينا : البرهان (من الشفاء) تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، ص ٢١٤ .

البته (١) . وخلاصة لهذا فإن هناك عدة طرق لاستخلاص الحد المنطقيء وهي طريق الاستقراء وطريق القسمة وطريق البرهان الا أن فلاسفة الاسلام أخذوا بطريق التركيب الذي نادى به أرسطوطاليس .

ومن هنا فإن ما ذهب اليه المناطقة في الحد قائم على الحقيقة والغرض منه بيان حقيقة الشئ المحدود ، وأن الحقيقة مؤلفة من الصفات الذاتية الداخلة في الحدود ، وهي الجنس والفصل ، ومن ثم قسموا الصفات اللازمة للموصوف الى : صفات داخلة في الحقيقة ، وصفات خارجه عنها ، عرضية وجعلوا الصفات العرضية الخارجة عن الصفات الذاتية اللازمة على نوعين : نوع لازم للماهية ، ونوع لازم لوجو الماهية ، وهذا التقسيم القائم على جعل العرض الخارج عن الذاتية واللازم للماهية ولوجود الماهية تولد نتيجة لنظرتهم القائلة : (إن ماهيات الأشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج ، ومغايرة للموجودات المعنية الثابتة في الخارج وإن الصفات الذاتية تكون متقدمة على الموصوف في الذهن والخارج ، وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين : الذهني و الخارجي) (٢) .

وأما الحد الأصولي الذي هو (التمييز بين المحدود وغيره ، وهو قائم على وصف المحدود من خلال الصفات الذاتية ، ومن هنا نظر الاصوليون إلى الصافا وقسموها إلى : صفات لازمة للموصوف لا تفارقه إلا بعدم ذاته ،

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢١٥ .
(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ ٣، ص ٣٢١ .

وإلى صفات عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته . وهذه اللازمة منها : ما هو لازم للشخص دون نوعه وجنسه ، ومنها ما هو لازم لنوعه أو جنسه) (١) ، وعلى هذا فقد خالف الأصوليون المناطقة الذين قسموا اللوازم إلى ذاتية وعرضية ومن ثم قسموا العرض الى لازم للماهية ولازم للوجود ، وغير لازم ، بل عارض . وهناك (طائفة من نظار الاسلام (٢) قسموا اللازم الى : ذاتي ومعنوي ، وعنوا بالصفات الذاتية : ما لا يمكن تصور الذات مع عدمه ، وعنوا بالمعنوي : ما يمكن تصور الذات بدون تصوره، وان كان لازما للذات فلا يلزمها الا اذا تصور معينا يقوم بالذات(٣). غير أن هؤلاء النظار لم يعنوا بالذاتي ما يلزم الذات اذ الجميع لازم للذات ، ولا عنوا بالذاتي : المقوم للذات ، كاصطلاح المناطقة ، فإن هؤلاء النظار ليس عندهم في الذوات ما هو مركب من الصفات كالجنس والفصل ، ولا يخصمون الصفات الى مقوم داخل في الماهية هو جزء منها ، والى عرض خارج عنها ليس مقوما ، بل هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء خطأ (٤) .

---

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ٣ ، ص٣٢١ .

(٢) هم الكلابية .

(٣) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور / محمد رشاد سالم ، جـ٣، ص ٣٢٢ .

(٤) المصدر السابق ، جـ٣ ، ص٣٢٣ .

ويتضح للبحث مما سبق أن الأصوليين لم يقبلوا شيئا من تلك الطرق المنطقية اليونانية . واقتصروا في تكوينهم واستخراجهم للحد على طريقة واحده ، وهي تمييز المحدود عن غيره بصفته ، ومن هنا منع الأصوليون التركيب في الحد ، وهو التركيب المركب من الماهية من خلال الجنس والفصل أو الهيولي والصورة . ورأوا - أي الأصوليون - أن الحد مكون من الوصف ومن ثم اختلفوا في عدد الوصف الذي يكون للحد ، قال أبو المعالي: (هل يجوز تركيب الحد من صفتين أم لا ؟ قلنا : اختلف المتكلمون .

فذهب كثير منهم الى أن المركب ليس بحد . وشيخنا أبو الحسن يميل الى ذلك ويقدم في التركيب . وليس يمنع التركيب تكليف المسئول أن يأتي في حد ما يسأل عنه بعبارة واحدة ، إذ المقصود (اتحاد المعنى بدون اللفظ والعبارات لا تقصد لأنفسها ، وليست هي حدودا ، بل هي منبئة عن الحدود)(١) وكذلك قرر أمام الحرمين في الحد وما يتركب منه من صفات (أن يكون على صفة واحدة كعلل العقل) (٢). والسبب الذي أدى بالجويني الى الأخذ بأن الحد يتكون ويتركب من صفة واحدة ، لأن الصفة توجب بنفسها المحدود ، وشأنها في هذا شأن العلة العقلية التي هي موجبة للمعلول بنفسها ، (وصفتان لا توجب كل واحدة بنفسها ، فاجتماعهما ليس بأمر زائد على أنفسهما فيوجبا ما لم يجب بانفسهما على الانفراد) (٣) إذن فالحد الأصولي المقصود منه اثناء تركيبه واستخراجه التعرض لصفة واحدة . ومن هنا نظر الأصوليون الى التركيب في الحد نظرة مرفوضة من جهة ، ونظرة مقبولة من جهة أخرى ، أما النظرة المرفوضة فهو التركيب المنطقي الأرسطاليسي

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٧ .
(٢) الجويني : الكافية في الجدل ، تحقيق الدكتورة/ فوقية حسين ، ص ٩ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٩ .

المركب من الجنس والفصل - أي المركب من الجوهر والصورة - أما النظرة المقبولة في التركيب هو أن يكون الحد مكون ومركب من صفة واحدة، وهذا ما قرره ابن تيمية في قوله : (إن عامة الأصوليين منعوا ان يذكر في الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره) (١) ، وكذلك أكد عليه الجويني من قبله - أي من قبل ابن تيمية - وذلك عندما ذهب الى أن المحدود أمر واحد (فتحديده وتعليله بأمرين يبطل كون الحد نفس المحدود ، وذلك محال، ومن هنا قال، فإن قيل : أليس يحد المحدود الواحد بحدود عدة ، فلم لا يجوز من أوصاف عدة ؟) .

قيل : لو ثبت للمحدود الواحد حدود لم يكن الجميع حدا واحدا بل كل واحد حده بوصف واحد (٢) ثم التركيب أو التكوين الحدي الذي يقبله الأصوليون فيه تقسيم ، (فمنه باطل بالاتفاق ، ومنه مختلف فيه . فالمتفق عليه هو أن يذكر الحاد معنيين يقع الاستقلال بأحدهما ، وذكر الآخر لغو في مقصود الحد وشرطه) (٣) . ومن ثم أخذ ابن تيمية يوضح هذا الاختلاف بضرب الأمثلة ، وذلك عندما قال : (وأما المختلف فيه فكما يقول المعتزلة في حد المرئي) ما يكون لونا أو متلونا (فهم يصححون هذا الحد ولا يرون هذا التركيب قادحا . قالوا : لأن المقصود من الحد حصر المحدود مع التعرض للحقيقة ، فإذا كانت الدلالة على أن المتحيز يرى ، وعلى أن الألوان مرئية ، ولا يجتمع الألوان والجوهر في حقيقة واحدة ، إذ الأوصاف الجامعة لها محدودة ، منها الوجود والحدوث ، وباطل تحديد المرئى بالموجود

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٧ .
(٢) الجويني : الكافية في الجدل ، تحقيق الدكتورة/ فوقية حسين ، ص ١٠ .
(٣) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٨ .

أو المحدث ، اذ يلزم منه رؤية الطعوم والروائح والعلوم ونحوها . فاذا لم يمكن الجمع بين الجواهر والألوان في صفة جامعة لها في حكم الرؤية غير منتقضة فلا وجه الا ذكر الجواهر بخاصتها وذكر الألوان بحقيقتها) (١) . اذن فالحد الأصولي قائم على تمييز المحدود بصفة تخلص لـه ، وهو مركب من الألفاظ المتعددة دون الالتزام بالعبارة الواحدة . اذ المقصود من التركيب اتحاد المعنى بدون اللفظ . والعبارات ما هي إلا منبئة عن حدود . وكذلك فربما يتأتى الحد الأصولي بصفة واحدة يشترك فيها جملة الآحاد ، نحو تحديدنا (العلم بالمعرفة والشيئية بالوجود ، وربما لا يتأتى ضبط جميع آحاد المحدود في صفة واحدة يشترك جميعها فيها ، فلو ذكر في حدها صفة جامعة لبطل . فاذا كان الأمر كذلك وتأتى ضبط ما يسأل عنه بذكر صفتين تشتمل احداهما على قبيل من المسئول والأخرى على القبيل الآخر لصح تحديده)(٢) وللتغلب على هذه المسألة – أي مسألة تحديد المحدود بصفتين – (فان الذي يحد بصفتين لو قيل له أتدعى اجتماع القبيلين في صفة واحدة ؟ لما ادعاه ولو قيل لمطالبه أتنكر تحقق الانحصار عند ذكر الصفتين ؟ ما وجد سبيلا الى انكار ذلك . والحد ليس بموجب إنما هو بيان وكشف ، وهذا المعنى يتحقق في الصفتين تحققه في الصفة الواحدة ، فإن الكلام الى مناقشة في العبارة)(٣). وعلى هذا فالحد الأصولي ليس بموجب ، وإنما هدفه البيان والكشف ، وهذا المعنى يتحقق في الصفتين تحققه في الصفة الواحدة .

ويختم هذا المبحث بالكشف عن مصادر الحد الأصولي فمن المقررات الناتجة من المقدمات السابقة في هذا المبحث أن ليس هناك أي صلة بين الحد

(١) المصدر السابق ، ص١٨ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٨ .
(٣) المصدر السابق ، ص١٩ .

الأصولي والحد المنطقي الأرسطاليسى والذي يؤكد هذا ذلك الاختلاف القائم بينهما – أي بين المنطق الأرسطاليسي والمنطق الأصولي – في نظرتهما للحد ، وكذلك ذلك النقد الأصولي للحد المنطقي من جهة ، وموقفهم الرافض لفكرة العلية التي يقوم عليها الحد الأصولي من جهة ثانية . إذن فالحد الأصولي خاص بفكر الاسلاميين ، وهو حد مرتبط بثقافتهم الفكرية الخاصة بهم ، ويتميز هذا الحد الأصولي بسمة البساطة والسهولة في الحصول عليه ، وهذا ما أكد عليه ابن تيمية ، بقوله : (ولذلك ، فما عسر – أي الحد المنطقي اليوناني – اكتفى المتكلمون بالتمييز ، وقالوا : إن الحد هو القول الجامع المانع ، ولم يشترطوا فيه إلا للتمييز .

ويلزم عليه الاكتفاء بالخواص ، فيقال في حد الفرس إنه الصهال وفي حد الانسان إنه الضحاك ، وفي حد الكلب انه النباح وذلك في غاية البعد عن غرض التعريف لذات المحدود) (١) .

وبهذا يكون البحث قد ألم بمبحث الحد الأصولي ، وبعد هذا المبحث ركيزة الجزء الأول من منطقهم ، وهو مبحث التصورات . وان هذا الجزء قائم على طريقة خاصة بالمتكلمين في استخراج حدودهم ، وهو التمييز بين المحدود وغيره بصفة يخلص له في شكل مبسط وسهل بحيث لا يلتبس بغيره. ومن ثم يصل البحث الى نتيجة مفادها ، إذا كانت الحدود الأصولية بهذا الشكل فإن التصديقات تكون يقينية وصادقة ، لأنها قد قامت على اليقين والحقيقة الحدية . ذلك أن الأشياء التي يمكن تحديدها لا نهاية لها ، لأن العلوم التصديقية غير متناهية ، وهي تابعة للتصورات . ومن هنا فإن البحث يصل إلى أن مبحث التصورات الأصولية قائم على الواقعية بحيث أن الحد

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢١ .

الأصولي منساق في تحويل التصور من المثالية والمادية الأرسطاليسية الى تمييز موحد في العالم المحسوس ، ورفض للتصورات الافلاطونية القائلة بأن الحد جواهر مستقلة عن الأشياء المفردة في العالم المحسوس . وبهذا يكون الحد الأصولي هو اليقين والحقيقة بواقع الحال ، وكذلك فإن الحد الأصولي مهمته ممارسة التحكيم من خلال القضايا والبراهين القائمة على ذلك الحد ولا يعين الحقيقة الحاسمة في كل الدعاوي العلمية من وجهة نظره ، بل الحقيقة كامنة في واقع حاله ، بمعنى أنه يعنى بالوصول الى اكتشافات علمية جديدة . ويكتفي البحث بهذه الدراسة المنصبة على مبحث التصورات الأصولية حتى أوائل القرن الخامس الهجري ، ولا يدخل في دراسة مبحث التصورات بعد هذا العصر . لأنه الهدف أولا وأخيرا هو ابراز الفكر الاسلامي الخالص دون أن يكون قد تأثر بشئ من الأفكار المقحمة ، وكذلك فإن البحث قد يتشعب ويدخل في دروب كثيرة ، وذلك مثل مسألة نقد المتكلمين لقانون الفكر الارسطاليسي في قوالبه الثلاثة : قانون عدم الجمع بين النقيضين ، وقانون عدم ارتفاع النقيضين وقانون نقد العلية ، وذلك عندما أنكر الاشاعرة هذه القوانين (١) .

مبحث التصديقات الأصولية :

مبحث التصديقات أو مبحث الاستدلالات الأصولية الاسلامية هو الجزء المتمم للمنطق الاسلامي . وهو المسمى بالاصطلاح الفلسفي بالإبيستمولوجيا فالأبيستمولوجيا تعني نظرية الانتاج النوعي للتصورات (٢) العلمية .

---

(١) انظر الدكتور : علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص١١٤، وما بعدها .

(٢) انظر : الدكتور عبدالسلام بن عبد العلي ، وسالم يفوت : درس الأبيستمولوجيا ص٧ ، طبعة دار توبقال للنشر ، المغرب ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٨٨ .

لذا فإن المنطق الاسلامي ، وخاصة مبحث التصديقات قد نمى في جو العلوم وذلك أن علاقته بالمعارف العلمية كانت علاقة معرفية ، بحيث إنها حاولت معرفة الآليات - أي الأسباب - التي تتحكم في انتاج العلية . وعلى العكس من ذلك ، تتفق الفلسفات التقليدية ، وذلك عندما (اتخذت من العلوم في مبحث المعرفة وسيلة وأنها لم تستطع أن تجاري العلوم في تطوراتها)(١) وبهذا يكون موضوع هذا المنطق الاسلامي هو العلم . بمعنى أنه علم العلوم ، أي ذلك العلم القائم على العلم الذي يتخذ منه موضوعا يتبع طرقه العلماء في مبادينهم المختلفة لاستجلاء النتائج ، وعلى هذا فإن المنطق الأصولي في تصديقاته علم معياري مطابق لقوانين العقل المنبثقة من الواقع غير المستقر ، وهو لا يكتفي بتقرير الواقع أو تسجيله وانما يتعدى الى ما يتجاوزه في حالات معينة ، وهذه الطرق انبثقت من قبل علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين. ونستنتج هذه الطرق من خلال تحليل فقرات سير القياس الأصولي في مراحله، وذلك أن الاصولي في نصه يسعى الى ما يلي :

١- بحث المجتهد عن واقعة منصوص على حكمها تشبه الواقعة التي لا نص فيها .
٢- بحثه بعد ذلك عن علة الحكم في الواقعة المنصوص عليها .
٣- الرجوع للواقعة الجديدة للبحث عن وجود تلك العلة فيها .
٤- الحكم بتساويهما في الحكم لمساواتهما في العلة (٢) .

---

(١) الدكتور عبدالسلام بن عبد العلي ، وسالم يفوت : درس الأبيستمولوجيا ص ٢٩ .
(٢) مصطفى جمال الدين : القياس حقيقته وحجيته ، ص ١٦٣ ، طبعة النجف ، بغداد، سنة ١٩٧٢ .

ومن هنا فإن البحث سيتناول دراسة القياس الأصولي لأن القياس الأصولي قد لعب دورا جهيدا في بلورة وتوضيح معالم المنهج العلمي في المنطق الاسلامي .

من المقررات الأولية للقياس أن الأصوليين في نظرتهم للقياس من حيث افادته لليقين أو عدم اقامته لليقين قد انقسموا الى قسمين (١) :-

١- قسم يذهب الى صحة القياس (اذا ما لاح بعض الشبه) أي اذا كانت هناك صفات عرضية موجودة في الجزئين ، فنحكم بتشابههما . وهذا النوع من القياس ظني الى أقصى حدود الظنية ، ولا يمكن الاستناد عليه في البحث العلمي .

٢- قسم آخر وهم معظم الأصوليين - بل والمتكلمين - يذهب إلى ضرورة وجود العلة بين الأصل والفرع ، أي أن يكون بينهما رباط على لا عرضي .

والذي يهمنا من هذا القياس هو القسم الثاني ، لأن هذا النوع من القياس يقيني الى أقصى حدود اليقينية ، ويمكن الاستناد عليه في البحث العلمي ، وعلى هذا فإن القياس الأصولي نوعان : نوع يقوم على أساس الارتباط العلي . والذي سيتناوله البحث هو القسم الثاني ، وهو المأخوذ به بين عامة الأصوليين .

---

(١) انظر الدكتور علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ص ٩٢ .

يقصد بالقياس في اللغة تقرير الشئ بغيره (١) ، وكذلك عرف بأنه (تقرير شئ على مثال شئ آخر وتسويته به) (٢) وفي الاصطلاح (حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة) (٣) . وهو أن القياس - يتكون من أركان أربعة وهي :- الأصل ، والفرع ، والعلة ، والحكم .

والأصل (٤) يطلق على أمور : منها ما يقتضي العلم به العلم بغيره ومنها ما لا يصح العلم بالمعنى الا به . ومنها الذي يعتبر به ما سواه. ومنها : الذي يقع القياس عليه . والفرع (٥) هو عكس

---

(١) السيوطي : صون المنطق والكلام عن في المنطق والكلام ، ص ٢٣٣ .

(٢) الشوكاني : ارشاد الفحول ، ص ١٩٨ .

(٣) المصدر السابق ، ص١٩٨ .

(٤) الأصل : يطلق في اللغة على أسفل الشئ ، جاء في لسان العرب الأصل أسفل كل شئ ، جمعه أصول .
انظر : ابن منظور لسان العرب ، جـ١ ، ص ٨٩ . وجاء في مختار الصحاح (الأصل واحد الأصول ، يقال : أصل يتوصل ، واستأصله : قلعه من أصله) مختار الصحاح ، ص ١٨ .
وأما معناه في الاصطلاح : فقد أطلق من قبل العلماء على معان أربعة :
١- يطلق ويراد به الدليل ، كقولهم : أصل هذه المسألة الكتاب والسنة ، أي دليل المسألة الكتاب والسنة .
٢- يطلق ويراد به الرجحان ، وذلك كقولهم : الأصل في الكلام الحقيقة ، أي الراجح عند السامع الحقيقة لا المجاز .
٣- يطلق ويراد به القاعدة المستمدة ، كقولهم : اباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل ، أي على خلاف القاعدة المستقرة والمستمدة .
٤- وكذلك يطلق ويراد به الصورة المقيس عليها ، وهو المراد في القياس ، لأنه المحل المشبه به ، ويقاس عليه الفرع بالوصف الجامع بينهما . (الدكتور/ وهبة الزحيلي : أصول الفقه الاسلامي جـ١ ، ص ٦٣٤ ، طبعة دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م) .

(٥) الفرع : يطلق في اللغة : أعلى الشئ ، كما جاء في لسان العرب ، (فرع كل شئ أعلاه والجمع فروع) ، وفي الاصطلاح : فقد عرفه الأصوليون بأنه : ما حمل على الأصل بعلة مستنبطة منه) .

الأصل ، أي هو ما تفرع على غيره . والعلة هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع . والحكم (١) هو ثمرة ونتيجة القياس .

بالنسبة لمكانة القياس في الفكر الاسلامي هناك قول يتردد بين الباحثين هو أن هناك أثرا للمنطق الارسططاليسي في القياس الأصولي ، وهذا الأثر كامن بشكل مباشر في التمثيل الارسططاليسي ، غير أن هناك جمع آخر من الباحثين رأوا أن (هذه نظرة غير فاحصة وخاطئة تمام الخطأ حقا إنهما يبدوان كأنهما من طبيعة واحدة اذ في كليهما انتقال من جزئي الى جزئي ، ولكن الحقيقة أن هذين الطريقين يختلفان أشد الاختلاف في جوهرهما ، وفي طريقة علاج أرسطو للتمثيل ، وعرض المسلمين للقياس ، وبالرغم من هذا التشابه الظاهري السالف الذكر .

وأما أوجه الخلاف بين القياس الأصولي والتمثيل الأرسطاطاليسي فيتبين فيما يلي :

أولا : أن المتكلمين جميعا وكثيرا من الأصوليين - قبل عصر الغزالي - اعتبروا القياس الأصولي أو قياس الغائب على الشاهد موصلا الى اليقين .

---

(١) الحكم : حكم الأصل هو : الحكم الذي في الأصل المقيس عليه بنص أو اجماع ، ويراد اثباته للفرع المقيس .
(انظر ابن منظور : لسان العرب ، جـ٥ ، ص ٣٣٩٣. والدكتور/ وهبة الزحيلي: أصول الفقه الاسلامي ، جـ١ ، ص ٦٣٤) .

ثانيا : أن الأصوليين أرجعوا القياس الى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين :-

أولا : فكرة العلية أو قانون العلية . وتتلخص في أن لكل معلول علة أي (أن الحكم يثبت في الأصل لعلة كذا) كحكم التحريم في الخمر معلول بالاسكار .

ثانيا : قانون الاطراد في وقوع الحوادث . وتفسيره أن العلة الواحدة اذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت نفس المعلول (١) . وكذلك فمن الملاحظ كمقدمة أولية تقريرية أن هذه الطرق والاستدلالات الاسلامية الأصولية لم تكن جاهزة وميسرة في التشريع الاسلامي وانما هي استدلالات وتصديقات استخرجها العلماء من خلال ممارساتهم العلمية ، فبالتالي تكون لديهم عدة طرق ومناهج ، منها استدلالات يقينية ، ومنها استدلالات وطرق ضعيفة .

فالاستدلال اليقيني وما يرقى الى درجته أخذوا به وأثبتوه ودافعوا عنه بموازين عقلية ، وأما الضعيف الذي فيه الشك ، وعدم البلوغ الى مرتبه اليقين فقد بينوه ولم يأخذوا به في أبحاثهم لأنها لا توصل الى درجة القطع واليقين ، وبهذا يكون علماء الاسلام - قد خرجوا بمنطقهم هذا من حيز الأدوات الجاهزة الآتية في صورة قوالب صورية تتبع ومن ثم تنتج نتائج حتمية كما هو واضح في منطق اليونان . ويتضح للبحث هذ بشكل واضح من خلال دراسة القياس . فقد فسر القياس بأنه مساواة الفرع للأصول في علة

---

(١) الدكتور على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٩١ .

في شئ مشابه له ، يوجد جامع بينهما . وهذا ما أكد عليه الشافعي بقوله : (بأن صحيح القياس اذا قست الشئ بالشئ ، أن تحكم له بحكمه) (١) .

ومن هنا فإن البحث عندما ذكر أركان القياس فيما سبق فإنما يهدف الى التوصل الى موقع العلة التي هي مدار البحث من القياس ومن خلاله تتضح البراهين والحجج اليقينية لدى الأصوليين ، ومن هنا فإن العلة من أهم أركان القياس ، حتى أن بعضهم عدها الركن الوحيد في القياس فعليها مدار تعدية الحكم من الأصل الى الفرع ، ومن هذه الأهمية أخذ الأصوليون في دراسة مفهوم العلة بحثا وتحقيقا وتمحيصا ، وفصلوا أحكامها وشروطها ، وكيفية التعرف على طرقها .

لقد انطلق الأصوليون وقد كان لهم فضل السبق في أبحاثهم القياسية من مبدأ العلة ، وهو منهج علمي حيث اسسوه على الفكرتين اللتين جاء من بعدهم (جون استيوارت مل) بقرون فتبناهما على أنهما من انتاجه ، وهما قانون العلية ، أي أن لكل معلول علة ، وقانون الاطراد في وقوع الحوادث فالاستقراء عند (مل) هو أن نستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر أن هذه الظاهرة تحدث في كل حالة تشبه هذه الحالة أو الحالات المعينة في ناحية من النواحي ، فهو يقوم على الجزم بوجود النظام في العالم،

---

(١) الشيخ الخضري : أصول الفقه ، ص ٣٢٣ ، طبعة مصر ، سنة ١٩٦٢ ، طبعة المكتبة التجارية الكبرى ، مصر د. ت .

ويعبر عند هذا بأن هناك أشياء في الطبيعة اذا ما حدثت مرة فلابد أن تحدث ثانية اذا ما تحققت لها درجة كافية من التشابه في الظواهر (١) .

هذا ما استخلصه الدكتور النشار من خلال المقارنة التي عقدها بين منهج الأصوليين ومنهج جون استيوارت مل . ومن هنا فإن النظرة الأولية لمنهج الأصوليين تبدأ بنظرتهم العلمية ، وذلك عندما بدأوا بدراسة مدلول العلة وشروطها وما وضعوا لهذا المنهج من أسس وقواعد فكان لها الأثر البعيد في المعرفة الانسانية على صعيد ومفترقاتها مناهج البحث عموما ، والمنهج العلمي خصوصا . وهذا المنهج الأصولي القائم على العلم غفل عنه معظم الباحثين العرب ، وانكبوا في دراساتهم على نظرية المعرفة والأبيستمولوجيا بصفة خاصة . ومن الملاحظ في دراساتهم هذه نقطتان : نقطة تحسب لهم ويحمدون عليها ، والأخرى تحسب عليهم ، أما النقطة التي تحسب عليهم ، فهي غفلتهم عن المناهج الأصولية ، وانكبابهم على دراسة المناهج الغربية . أما النقطة التي تحسب لهم فهو بيانهم للخلل الكامن في النظريات المعرفية التقليدية من حيث إنها – أي النظريات المعرفية التقليدية – كانت في معظمها محاولات للإجابة عن أسئلة لم يكن لبعضها التصور الفعلي لانتاج التصورات العلمية بل إن المعرفة فيها صيغت بدلالة أجوبة تفرضها مستويات أخرى بعيدة عن المعرفة . ومما يوضح هذه النقطة القول : (إن الفلسفة في نظريات المعرفة التقليدية ، تأملت من خارج الشروط القبلية التي تضمن امكانية المعرفة . لذا فإنها لم تحاول فهم الميكانيزم الفعلي الذي

---

(١) الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٩١ .

يخضع له إنتاج المعارف، والمعرفة العلمية بصفة خاصة وأخذت تتحدث عن عملية المعرفة كما تتوهمها هي ، وأصبحت تقسم عناصر المعرفة الى ذات عارفة (سواء أكانت وعيا فلسفيا أو علميا أو ماديا ثم موضوع معروف) (١) بمعنى أنه لا ينظر للكيفية التي تنتج بها المعارف في ذاتها ، ولا تعتبر عملية انتاج المعارف خاضعة لقوانينها الخاصة ولا متممة بصلاحية ذاتية (بل إن تلك الكيفية والعملية تدخلان تحت رحمة مستويات أخرى ليست هي المستويات المعرفية فمشكل المعرفة في هذه النظريات ، وضع موضعا ايدلوجيا) (٢) ، أي أن نظرية المعرفة التقليدية وضعت الحلول لمشاكل المعرفة وضعا فكريا ، بمعنى أنها اعتقدت الشئ ووضعته كحلول لمشاكلها دونما انتقاد أو تمحيص ، ومن ثم ساق صاحب هذا الرأي مثالا على قوله هذا من خلال فلسفة أفلاطون ، فقال : (المعروف أن الشكل الأساسي عند أفلاطون كان شكلا سياسيا. لقد كان الفكر الافلاطوني وليد أزمة دولة المدينة. تلك الأزمة التي تجلت في اضمحلال أثينا . ففي نهاية القرن الخامس كشفت أثينا عن عجزها عن الاحتفاظ بديمقراطية الطبقات الوسطى داخل تشكيلة اجتماعية عبودية . لذا انصبت الفلسفة الأفلاطونية على شكل اعادة تنظيم المدينة ، سخر افلاطون الفلسفة لإقامة حكم عادل ، كما سخر مبحث الوجود والمعرفة لخدمة الأخلاق والسياسة . وهكذا تصبح جميع المعارف عنده تحت رحمة هذه النظرية) (٣) . أما بالنسبة للنقطة التي تحسب عليهم فهي اغفالهم للمناهج الاسلامية المتمثلة بشكل مباشر في المناهج الأصولية ومناهج المفسرين والمحدثين . وكذلك عندما وضعوا المناهج الغربية في منزلة

---

(١) عبدالسلام بن عبد العلي ، وسالم يفوت : درس الأبيستمولوجيا ، ص ١٢ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٢ .
(٣) نفس المصدر ص ١٣-١٤ .

الأعلى ، بالقول : (وختمنا بالدعوة التي وجهها (باشلار) لإقامة فلسفة ضد الفلسفات التقليدية ، فلسفة تتابع العلوم وتتضح عليها وتقيم علاقة مغايرة معها كتلك التي يحاول بعض الأبيستمولوجيين المعاصرين اقامتها مع بعض الجهات العلمية (١) .

هنا سؤال يطرح نفسه ، وهو لماذا يسعى الفكر الفلسفي في البلاد العربية الى الاهتمام بصورة مغالية بتحديد مهام الأبيستمولوجيا الغربية ، وابرازها في صورة الأعلى مكانة ، علما بأنه في الفكر الاسلامي الكثير من المناهج العلمية القيمة ؟ الرد على هذا السؤال كامن في بعدنا عن الفكر الاسلامي وانشغالنا بالفكر الغربي . وفي حقيقة الأمر إن هذا العمل ما هو إلا إبراز لذلك الفكر دون أن يعبر في واقعه عن واقعنا شيئا ، ولا يتيح معرفة اسلامية بقدر ما هو تعرف على معطيات معرفية قائمة في اطارها الغربي . ومن هذا المنطلق فإن معظم الدراسات المعرفية التي صدرت في العالم الاسلامي لا تحمل أي انتاج لمعرفة جديدة ، ولا إظهار لما هو كامن في التراث الاسلامي . فلا إنتاج للجديد ولا إحياء للقديم .

ومن هنا فإن البحث يعرض لقواعد هذا المنهج الأصولي الاسلامي الذي غفل عنه معظم الباحثين العرب . والعرض يكون على مستويين :-

الأول : مذهب المسلمين في العلة وشروطها والثاني : في طرق تحقيقها أو التعرف عليها ، وهو مايسمى لديهم بمسالك العلة .

---

(١) عبد السلام بن عبد العلي : درس الأبيستمولوجيا ، ص ٢٩ .

مذاهب الأصوليين في العلة :

تناول البحث فيما مضى القياس من حيث تعريفه ، وحجيته ، وأركانه التي هي : الأصل ، والفرع ، والحكم ، والعلة ، فإن العلة هي أهم أركان القياس بل هي مدار القياس كله ، لأن بها يرتبط الفرع بالأصل المقيس عليه في الحكم الذي يراد اثباته لذلك الفرع المتصل به . ومن هنا فإن البحث يقوم بتناول العلة من جميع جوانبها ، من حيث التعريف بها وذكر أقسامها .

تعريف العلة :

العلة تأتي بفتح العين وبكسرها ، أما بالفتح : فإنها تأتي بمعنى الضرة ، وبنو العلات / بنو رجل واحد ، من أمهات شتى . وأما بالكسر فإنها تأتي بمعنى المرض ، ويقال : اعتل العليل علة صعبة ، من عل يعل واعتل ، أي: مرض فهو عليل وأعله الله ، كما تأتي بمعنى السبب كما جاء في لسان العرب (هذا علة لهذا ، أي : سبب) (١) . وهذا التعريف الأخير هو المناسب للمعنى الاصطلاحي لما هو كان في معناه ، لأن العلة سبب في ثبوت الحكم في الفرع المطلوب .

تعريف العلة اصطلاحا : تعددت تعريفات علماء الأصول للعلة . وأتت هذه التعريفات بناء على اختلاف وجهات النظر في العلة في ذاتها . منهم من نظر الى العلة على أنها غير مؤثرة في الحقيقة وإنما المؤثر في الحقيقة هو الله سبحانه وتعالى . ومنهم من نظر الى العلة على أنها هي المؤثرة في الحكم .

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، جـ٤ ، ص٣٠٨٠ .

التعريف الأول :

وهو للقائلين بأن العلة هي المؤثرة في الحكم ، وهذا التعريف للمعتزلة، وقد نقله الأصوليون عنهم ، فقالوا : (العلة : هي الوصف المؤثر بذاته في الحكم). وكذلك (هي الموجب للحكم بذاته بناء على جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصدها الشارع) (١) أو هي ما أوجبت معلولها عقيبها على الاتصال إن لم يمنعه مانع . إذن فالعلة عند المعتزلة مؤثرة بذاتها في الحكم .

ومن خلال تعريفات العلة فإن للأصوليين في تفسير ما ذهب اليه المعتزلة قولان :

١- قول يرى - وهو لبعض الأصوليين - أن المراد من تعريف المعتزلة للعلة بأن الوصف مؤثر في الحكم ، وأن تأثيره لا يتوقف على حكم الشارع ، بل أن العقل يحكم بوجوب شئ أو عدم وجوبه من غير توقف على ايجاب موجب ، بمعنى أنه متى تحققت العلة بالدليل حكم العقل حكمه ، ومن هنا فإن المعتزلة عبروا عن العلة تارة بالمؤثر ، وتارة أخرى بالموجب ، ويستند تعريفهم هذا الى مذهبهم الكلامي في الحسن والقبح العقليين ، وهذا مبني على أن الحكم يتبع المصلحة والمفسدة (٢) .

---

(١) الشوكاني : إرشاد الفحول الى علم الأصول ، ص ٢٠٧ ، والامام جمال الدين عبدالرحيم الأسنوي : نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول ، جـ٣ ، ص ٣٩ ، طبعة مطبعة محمد علي صبيح ، مصر ، د. ت .

(٢) انظر الشيخ عيسى منون : نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول ، طبعة ادارة الطباعة الأميرية ، مصر ، الطبعة الأولى ١٣٤٥هـ . والدكتور/ محمد مصطفى شلبي : تعليل الأحكام ، ص١١٩ ، طبعة دار النهضة العربية . بيروت ، سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

٢- قول ذهب الى أن تفسير ما ذهب اليه المعتزلة في العلة من كون الوصف مؤثرا بذاته وأن الحكم للعقل مطلقا ، فيه شطط ومغالاة ، فإن المعتزلة لم يقولوا بحاكم غير الله ، وهو ما يتفق ومذهب أهل الحق ، الا أنهم يرون أن العقل يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح أولا ، ثم يدرك أن لله حكما في ذلك الفعل حسبما أدركه العقل، ثم يرتب عليه ثوابا وعقابا على حسب ذلك الفعل وهذا ما أكد عليه باحث معاصر ، بقوله : (إن بعض الحنفية نقد مذهب المعتزلة بأنهم يقولون بأن العقل يحكم بأن الله يجب عليه أن يحكم في ذلك الفعل على حسب ما فهمه العقل وليس هذا مذهب المعتزلة، لأن حقيقة مذهبهم أن العقل يدرك ما في الفعل من حسن وقبح أولا ، ثم يدرك أن لله حكما في ذلك الفعل ، ولم يقولوا : إن العقل يحكم على الله، وفشا هذا الغلو لأنهم بنوا قولهم بالحسن والقبح على قولهم بوجوب الاصلح فوقعوا فيما قالوا ، والحق عكس البناء في المسألة) (١) .

التعريف الثاني :

وهو تعريف الأشاعرة ، والذين لم يقبلوا العلة الاعتزالية فقالوا : (هي الوصف المؤثر في الأحكام بجعل الشارع لا لذاته) وهذا التعريف للإمام الغزالي وبعض الأصوليين ، ومما يوضح هذا التعريف قوله : (والعلة موجبة ، وأما العقلية فبذاتها ، وأما الشرعية فيجعل الشرع اياها موجبة على معنى اضافة الوجوب اليها كاضافة وجوب القطع الى السرقة ، وان كنا نعلم

---

(١) الدكتور محمد مصطفى شلبي : تعليل الأحكام ، ص ٣٢٦ .

أنه انما يجب بايجاب الله تعالى) (١) وكذلك عرف العلة بأن (يراد بها المعرف للحكم) وهذا التعريف ذهب اليه كثير من الحنفية وبعض الحنابلة(٢) وهم عرفوها بأنها الموجبة للحكم بجَعل الشارع - أو المستمدة للحكم أو المؤثرة في الحكم - ومن هنا فإن هذه التعريفات تشير الى أن العلة غير مؤثرة حقيقة ، بل المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى . وهذه التعريفات أتت من خلال منطلقهم المذهبي الكلامي ، وهو شمول القدرة الالهية واحاطته التامة بكل الموجودات . وهذا يعني وفقا لما عندهم أن العلة ليست هي المؤثر بذاتها، بل انها مؤثرة بتأثير من الله سبحانه وتعالى .

شروط العلة :

من منطلق أن ليس كل ما يدعي التعليل به يصح أن يقال : إنه علة اشترط الأصوليون شروطا متعددة للعلة بحيث يمكن الحاق الفرع بالأصل وتراوحت هذه الشروط بين الكثرة والقلة ، وبين الاتفاق والاختلاف . الا أن البحث قد لاحظ أن معظم هذه الشروط قد ذكرها الأصوليون صراحة أو ضمنا، نرى أن معظم الشروط قد دخلت ضمن شرط آخر أو مسألة عامة أو خاصة ، والبعض الآخر من الشروط قد تتعلق بها مسألة أخرى تتفرع عن تلك المسألة ، أو يتفرع عنها ذلك الشرط ويبين عليها . وعلى كل فإن شروط العلة قد بلغت عند الأصوليين أربعة وعشرين (٣) شرطا ، ونكتفي بأهم الشروط المنطقية ، وهي تلك الشروط الأساسية التي تمس جوهر العلة .

---

(١) الغزالي : شفاء العليل ، في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ، تحقيق الدكتور/ حمد الكبيسي ، ص ٢٠-٢١ طبعة مطبعة الارشاد بغداد سنة ١٣٩٠هـ-١٩٧١م، طبعة وزارة الأوقاف العراقية ، والمستصفى ، جـ١ ، ص٥٩ - ٦٠ .

(٢) انظر الشوكاني : ارشاد الفحول ، ص ٢٠٧ .
وابن قدامة الدمشقي : روضة الناظر وجنة المناظر ، جـ٢ ، ص ١٦٩ ، طبعة مكتبة المعارف ، الرياض الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م .

(٣) انظر : الشوكاني : ارشاد الفحول ، ص ٢٠٧ ، وما بعدها .

الأول :

أن تكون مؤثرة في الحكم فإن لم تؤثر فيــه لـم يجـز أن تكـون علـة (١) ومعنى كون العلة مؤثرة في الحكم هو أن يغلب على ظـن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها وان لا شئ سواها ، وقيـل معنـاه أنهـا جالبـة للحكـم ومقتضية له ، وبمعنى آخر ، وهـو أن تكـون العلـة بمعنـى البـاعث لا أمـارة مجردة . والأصوليون بهذا يرون أن العلــة ، يجب أن لا تكـون مجـرد أمـارة مجردة عن الحكم . بمعنـى آخـر ، يجـب أن لا تكـون العلـة وصفـا طرديـا ، والوصف الطردي هو ما ليس من شـأنه تعليق الحكم عليـه ، وذلـك لأنهـا لـو كانت كذلك – أي وصفا طرديـا – لـم تكـن لهـا فـائدة سوى تعريـف الحكـم ، وذلك يقتضي لزوم الدور .

الثاني :

أن تكون وصفا ضابطا بأن يكـون تأثيرهـا لحكمـة مقصـودة للشـارع لا حكمة مجددة لخفائها فلا يظهر الحاق غيرها بها (لأنها لو كانت مجردة خفيـة لالتبس الأمر ولتطرق اليه الشك ولفقد اليقين . ومن هنا وجب أن تكون العلـة ظـاهرة جليـة بهـدف نقلهـا الـى الفـرع ، وهـذا مـا أكـد عليـه الآمـدي بقولــه : والمختار أنه لا بد وأن تكون العلة فـي الأصـل بمعنـى البـاعث ، أي مشـتملة على حكمه صـالحـة أن تكـون مقصـودة للشـارع مـن شـرع الحكـم ، والا فلـو كانت وصفا طرديا لا حكمة فيه ، بل أمارة مجـردة فـالتعليل بهـا فـي الأصـل ممتنع لوجهين:

الأول : أنه لا فائدة في الأمارة ، سوى تعريـف الحكـم ، والحكـم في الأصل معروف بالخطاب لا بالعلة المستنبطة منه .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٠٨ .

الثاني : أن علة الأصل مستنبطة من حكم الأصل ومتفرعة عنه، فلو كانت معرفة لحكم الأصل ، لكان متوقفا عليها ، ومتفرعا عنها ، وهو دور ممتنع (١) .

الثالث :

أن تكون ظاهرة جلية والا لم يمكن اثبات الحكم بها في الفرع على تقدير أن تكون أخفى منه أو مساوية له في الخفاء ، وهذا ما ارتضاه الآمدي في قوله : (اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة غير مضطربة ، فلأنا أجمعنا على أن الحكم اذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها أنه يصح التعليل به ، وأن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم ، بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية . فإذا كانت الحكمة ، وهي المقصود من شرع الحكم ، مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت أولى بالتعليل بها) (٢) وما هذا الشرط الا لسهولة ويسر الوصول الى النتيجة اليقينية .

وأما إذا كانت الحكمة خفية مضطربة غير منضبطة فيمتنع التعليل بها لثلاثة أوجه :

الأول : أنها اذا كانت خفية مضطربة مختلفة باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال ، فلا يمكن معرفة ما هو مناط

---

(١) الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، جـ٣ ، ص ٢٨٩ ، طبعة دار الحديث ، مصر نسخة مصورة ، د . ت .

(٢) الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، جـ٣ ، ص ٣٩٠ .

الحكم منها والوقوف عليه إلا بعسر وحرج، ودأب الشارع فيما هذا شأنه على ما ألفناه منه ، انما هو رد الناس فيه الى الطاف الظاهرة الجلية ، دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الأحكام .

الثاني: أن الاجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم ، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد لحكمة الزجر أو الجبر ، وتعليل صحة البيع بالتصرف الصادر من الأصل في المحل لحكمه الانتقاع ، وتعليل تحريم شرب الخمر وايجاب الحد به لحكمة دفع المفسدة الناشئة منه ونحوه ، ولو كان التعليل بالحكمة الخفية مما يصح لما احتيج الى التعليل بضوابط هذه الحكم والنظر اليها ، لعدم الحاجة اليها ، ولما فيه من زيادة الحرج بالبحث عن الحكمة ، وعن ضابطها مع الاستغناء بأحدهما .

الثالث: أن التعليل بالحكمة المجردة اذا كانت خفية مضطربة ، مما يفضي الى العسر والحرج في حق المكلف بالبحث عنها والاطلاع عليها ، والحرج منفي بقوله تعالى : ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ .

الرابع :

أن تكون العلة مطردة ، أي كلما وجدت وجد الحكم (أي أنه كلما وجدت العلة في صورة من الصور وجد معها الحكم) (١) بمعنى دوران العلة مع الحكم وجودا . ومثاله (تعليل حرمان القاتل من الميراث ، بأنه استعجل

---

(١) محمد الشريف التلمساني المالكي : مفتاح الوصول الى علم الأصول ص ١٧٣ ، طبعة دار الكتاب العربي ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٨٢هـ-١٩٦٢م .

غرضه قبل أوانه فعوقب بحرمانه) وهذا الشرط هو طريق التلازم في الوقوع عند (مل) وهذه الطريقة تقوم عند (مل) على فكرة تلازم العلة والمعلول ، أي أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول ، وذلك نقلا عنه بقوله : اذا اتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة التي نبحثها في أمر واحد فقط ، كان ذلك الأمر الواحد الذي تشترك فيه كل الحالات علة أو معلولا للظاهرة التي نحن بصددها .

وتفسير هذا : أمامنا ظاهرة معينة تحدث في حالات مختلفة نبحث في تلك الحالات ، وتحلل عناصرها وظروفها ، فإذا ما وصلنا الى أن في هذه الحالات عاملا مشتركا بينها - أي أن هذه الحالات المتعددة المختلفة تماما تتفق في أمر واحد فقط - وكان هذا الأمر الواحد يتصل تلازميا بالظاهرة ، استنتجنا أن هذه الظاهرة علة أو معلول لهذا الأمر المشترك (١) .

إذن فهذا الشرط يعد شرطا رئيسيا في منهج البحث العلمي ، ويلاحظ أن هذا المعنى بذاته قد مهد له فرنسيس بيكون من خلال منهجه العلمي المنبثق من الأورجانون (٢) العظيم ، إذ أخذ يفصل قواعد منهج الاستقراء في

---

(١) الدكتور/ على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٩٥ .

(٢) نشر بيكون هذا الكتاب عام ١٦٢٠م ، ويحتوي نظريته في الاستقراء ، وسمى كتابه هذا بالأورجانون الجديد ، وتسميته بهذا الاسم فيه اعلان بالثورة على منطق أرسطو ، وأنه بسبيل وضع منطق جديد يخالف منطق أرسطو ويحل محله ، وفي هذا الاورجانون الجديد ثلاثة مواقف اساسية :
١- نقد المنطق الأرسطوطاليسي .
٢- الاشارة الى بعض الأخطاء التي يقع فيها العقل البشري .
٣- بيان منهجه الجديد في التفكير ، وهو المنهج الاستقرائي .
(انظر الدكتور/ عبدالرحمن بدوي : الموسوعة الفلسفية ، جـ١ ، ص ٣٩٩ وما بعدها . والدكتور محمود فهمي زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ، ص ٦٥ وما بعدها ، طبعة دار المعرفة ، اسكندرية ، سنة ١٩٨٨م .

المقالة الثانية ، ويقوم هذا المنهج على وضع لوحات ثلاث ، هي : لوحة الحضور ، لوحة الغياب ، لوحة الدرجات (١) وفي لوحة الحضور المسماة بقائمة الحضور يسجل كل الأحوال التي تظهر فيها الطبيعة أو الظاهرة التي تدرس : فمثلا لو كنا نبحث في الحرارة ، فإننا نسجل حضورها في الشمس ، الشعلة ، دم الانسان الحي ، المرايا المحرقة الخ (ذلك بغية اكتشاف طبيعة الحرارة التي افترضها من خلال منهجه الاورجانوني . وهذا المنهج قائم على صيغة شرط العلة ، ذلك الشرط القائل بأنه لا بد أن تكون العلة مطردة ، أي كلما وجدت العلة وجد الحكم . وكذلك فإن في منهجه في لوحة الغياب القائل بأن نسجل الأحوال التي لا توجد فيها الطبيعة أو الظاهرة : فبالنسبة إلى الحرارة نسجل عدم وجودها في أشعة القمر ودم الحيوان الميت ، إلخ) (٢) وهذا الشرط يشبه شرط العلة القائل ، بأن العلة يجب أن تكون منعكسة . ومن هنا فإن السبق لعلماء الاسلام في هذه الأفكار المتعلقة بمناهج البحث والوصول الى اليقين والحق المنشود ، وذلك عندما أجمع علماء الاسلام على أن العلم الحق هو معرفة العلل ، ومن ثم جاء علماء المناهج الغربيون بهذا المبدأ ومما يوضح سبق علماء الاسلام لغيرهم في المنهج العلمي ما دعا إليه بيكون في نظرية الاستقراء، ذلك الاستقراء القائم على أساس (اذا انتفى السبب انتفى المسبب ، أي اذا استبعدت العلة لم يحدث المعلول)(٣) ثم جاء من بعده جون استيوارت مل بمنهجه العلمي فجعل (اطراد العلة من أول القواعد التي يتناولها في طرقه لتحقيق الفروض وهي طريقة الاتفاق أو التلازم في الوقوع.

---

(١) انظر : الدكتور/ عبدالرحمن بدوي : الموسوعة الفلسفية ، جـ١ ، ص ٣٩٧ .
(٢) الدكتور/ عبدالرحمن بدوي الموسوعة الفلسفية ، جـ١ ص ٣٩٧ .
(٣) انظر : الدكتور / محمود فهمي زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ، ص ٧١ .

وتلاحظ أن هذه الخطوات المنهجية (١) التي نادى بها (تهدف الى صياغة القوانين الهامة التي تكتشف أن العالم الطبيعي يسير وفقا لها ، والعمومية التي في القانون تفترض اساسين هامين هما مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة . ومبدأ العلية . ذلك لأننا حين نقول : أن فرضا ما أيدته الوقائع الحاضرة ونظرنا اليه على أنه قانون عام ، فانا نفترض أن الوقائع التي سوف تحدث في المستقبل سوف تتفق وهذا القانون ، وهذا يعني أننا نفترض أن نوع الحوادث التي حدثت في الماضي وتتكرر في الوقت الحاضر سوف تتكرر بنفس الطريقة في المستقبل ، أما أن المستقبل سوف يكون على مثال الماضي والحاضر . وهذا ما يسمى باطراد الحوادث - والاعتقاد بصحة هذا الفرض هو سندنا الوحيد للتنبؤ بمستقبل الحوادث والوقائع) (٢) . وعلى هذا فقد كان تفسير (مل) للوقائع تفسيرا علميا ، وذلك باعتقاده أن كل حادثة علة وأن الوقائع مرتبطة بعضها ببعض آحر ارتباطا عليا ، وأن العلية تحكم ظواهر العالم الطبيعي .

الخامس :

(أن تكون العلة منعكسة - أي أنه يعني انتفاء الحكم عند انتفاء العلة ، وهو ما سماه بعض الأصوليين (بالدوران العدمي) (٣) .

---

(١) الخطوات المنهجية : هي الخطوات الاستقرائية التي نادى بها (مل) من أجل الانتقال مما هو معلوم إلى ما هو مجهول ، وذلك من خلال مراحله الثلاثة ، وهي: مرحلة الملاحظة والتجربة ، ثم مرحلة تكوين فرض نظن أنه يفسد تلك الملاحظات والتجربة ، وأخيرا مرحلة تحقيق ذلك الفرض تحقيقا تجريبيا .

(٢) الدكتور/ محمود فهمي زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ، ص٧٤ - ٧٥ .

(٣) انظر : التفتازاني : حاشية التفتازاني على العضد ، جـ٢ ، ص٢٢٣ ، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية بمصر ، سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .

السادس :

(أن لا تتأخر العلة عن حكم الأصل بمعنى أن لابد للعلة من أن يكون ثبوتها غير متأخر عن ثبوت حكم الأصل) (١).

السابع :

كأن يكون الوصف المعلل به معينا (واشترطوا هذا بناء على أن رد الفرع الى الأصل لا يصح الا بهذه الواسطة ، وهي الوصف المعلل به ، لذا يجب أن يكون معينا لا اشتراك فيه ولا إبهام)(٢).

ومن الملاحظ هنا أن هذه الشروط التي وضعت للعلة من قبل الأصوليين تعد شروطا علمية ، وضعت من أجل ضبط وإحكام النتائج المستخلصة والمساعدة على انتاجها من خلال عملية القياس ، وهي في مجموعها تعد خطوات منهجية تهدف الى صياغة القوانين العلمية العامة التي تكشف أن العالم الطبيعي يسير وفقا لها ، وبهذا يصل البحث الى أن مبدأ الخطوات المنهجية العلمية فاض في منهج علماء الأصول ، وأن السبق فيه لهم على الغربيين ، وأن هذه القيود المنهجية توصل الى اليقين في الأحكام المستخلصة ، فبالتالي فان ما بنى على اليقين لابد أن يؤدي إلى اليقين .

مسالك العلة :

وهي الأدلة الدالة على أن الوصف علة في الحكم ، ولما كان لا يكتفى في القياس بمجرد وجود الجامع في الأصل والفرع ، فلابد في اعتباره من

---

(١) انظر : العسقلاني : التقدير والتحبير ، جـ٣ ، ص١٨٤ ، نشر دار الكتب الاسلامية، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م ، مصر .

(٢) الشنقيطي: نشر البنود على مراقي السعود، جـ٢، ص١٥٠، الناشر اللجنة المشتركة لنشر التراث الاسلامي بين حكومتي المملكة المغربية والامارات العربية.

دليل يدل عليه ، وكانت الأدلة اما النص أو الاجماع أو الاستنباط . واحتاجوا الى بيان مسالك العلة، ومعنى هذا أن الأصوليين لا يكتفون بالقياس القائم على النظر والاستدلال العقلي دون الاستشهاد بالاجماع أو النص أو الاستنباط الذي يؤيد قياسهم ، بل لابد من قوانين تحقق وجود وايقاع الجامع بين الأصل والفرع ، ومن هنا فان الأصوليين قد تعارفوا على تسمية هذه الاستشهادات المؤيدة للقياس التي هي بمثابة الأدلة بالمسالك .

والمسالك الأصولية تنقسم الى قسمين :

١- أدلة نقلية وهي النص والاجماع وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم .

٢- أدلة عقلية ، وهي : المناسبة والدوران والسبر والتقسيم والشبه والطرد وتنقيح المناط ، وأمور اخرى اعتبرها بعض الأصوليين ضعيفة (١) . وسيركز البحث على القسم الثاني من هذه الأدلة أو المسالك الخاصة بالعلة . وهذه الأدلة تعد من أهم معالم المنطق الاسلامي الأصولي، ذلك المنطق القائم على أسس منهجية علمية.

أولا : المناسبة :

لعلماء الأصول اطلاقات أخرى للمناسبة تؤدي نفس المعنى ، فكما سموها المناسبة فقد سموها الاطالة والملاءمة ، والمصلحة والاستدلال ورعاية المقاصد ، وتخريج المناط ، وهذا ما ذكره الشوكاني، بقوله : (ويعبر عنها بالاطالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد ويسمى استخراجها تخريج المناط) (٢) . ومعنى المناسبة هي تعليل العلة بمجرد ابداء المناسبة

---

(١) الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص٢١٠ .
(٢) الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص٢١٤ .

مع السلامة من القوادح لا بنص ولا بغيره . فتعريفه لغة يأتي في اللغة بمعنى المشاكل للشئ ، ويقال : ليس بينهما مناسبة ، أي مشاكله ... ويجتمع مع الملاءمة في الإتفاق والاشتراك فانه يقال : تلاءم القوم والتأموا ، اجتمعوا واتفقوا ، وتلاءم الشيئان اذا اجتمعا واتصلا) (١) .

تعريف المناسبة اصطلاحا : عرف الأصوليون المناسبة بتعريفات عديدة(٢) أنه رغما من كثرة هذه التعريفات فقد ذكروا في تعريفها شيئين :

الأول : انه المفضى الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء ، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الابقاء بدفع المضرة لان ماقصد ابقاؤه فازالته مضرة وإبقاؤه دفع للمضرة ، ثم هذا التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا ، وعلى التقديرين فاما أن يكون دينيا أو دنيويا ، والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقا اليها ، والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقا اليه .

الثاني: (أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات فإنه يقال هذه اللؤلؤة في الجمع بينهما في مسلك واحد متلائم) (٣) وقيل في تعريفه اصطلاحا : إن المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصوله

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، جـ٦ ، ص٤٠٥ ، والصحاح ، جـ١ ، ص٢٢٤ .

(٢) انظر : صفدي الدين الهندي : نهاية الوصول ، في دراية الأصول ، مخطوط بمعهد المخطوطات العربية ، مصر برقم ١٢٤ أصول فقه جـ٢ ، ص١٦٣ ، وفخر الدين الرازي : المحصول في علم أصول الفقه ، جـ٢ ، ص١١٢١ ، وتحقيق الدكتور/ طه جابر فياض ، طبعة جامعة الامام محمد بن سعود ، الرياض ، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

(٣) الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص٢١٥ .

مصلحة ودفع مفسدة) (١) ومن هنا فانّ الأصوليين ذكروا أن مسلك المناسبة يقيد العلة ، بمعنى أن المناسبة دالة على كون الوصف المناسب علة لحكم من الأحكام ، وقد احتج امام الحرمين على افادتها -أي المناسبة- للعلية بتمسك الصحابة بها فانهم يلحقون غير المنصوص بالمنصوص اذا غلب على ظنه أنه يضاهيه لمعنى أو لشبه ، وورد للون ، وينطق بفتح السين وكسرها(٢).أما التقسيم لغة، فهو: قسم الشئ، جزآن، وفرقه(٣).

أما تعريفه اصطلاحا : فيراد بالسبر عند الأصولنيين : اختبار الوصف في صلاحيته وعدمها للتعليل به (أو اختبار كل وصف من هذه الأوصاف على أساس الشرط الذي يجب توافره في العلة ، لمعرفة الوصف الصالح لأن يكون علة ذلك الحكم) (٤) . والتقسيم : (حصر أو تعيين الأوصاف الموجودة في الأصل التي يمكن أن تكون علة للحكم)(٥) وتوضيح هذا بصفة جامعة هو (أن يبحث مناظر عن معان مجتمعة في الأصل ويتبعها واحدا واحداً ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلا واحدا يراه ويرضاه)(٦)، وكذلك يراد بالسبر والتقسيم (أنه قد يتردد على الحكم الواحد أوصاف، وكلها محتملة للتعليل بها). ومن هنا قد جرت عادة الأصوليين ممن جمعوا بين هذين اللفظين – السبر والتقسيم – في الذكر أن يقدموا السبر على التقسيم .

---

(١) المصدر السابق .
(٢) ابن منظور : لسان العرب ، جـ٣ ، ص١٩٢٠ .
(٣) المصدر السابق ، جـ٥ ، ص٣٦٢٨ .
(٤) الغزالي : المستصفى ، جـ٢ ، ص٧٧ ، طبعة المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م .
(٥) الدكتور/ مهدي فضل الله : الاجتهاد والمنطق الفقهي في الاسلام ص١٩٦ ، طبعة دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٧م .
(٦) الدكتور/ علي سامي النشار . مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص٩٧ .

ولكن لما عرفنا من معنى لكل من هذين اللفظين يكون من الأنسب والأصلح لما هو واقع من تقديم التقسيم على السبر في الذكر . ومن هنا يقال : التقسيم والسبر - أي في البداية لابد من وصف الأوصاف وتقسيمها ومن ثم يتم اختبارها وحصرها لاسقاط غير المناسب منها وابقاء الأصلح والأنسب . وكذلك فان معظم الأصوليين لم ينظروا الى السبر والتقسيم على أنهما أمرين، بل نظروا اليهما على أنهما وحدة متكاملة ، فقيل فيه : (السبر والتقسيم هو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل الصالحة للعلية في عدد ثم بأنه لم ينقل الينا أنهم كانوا يتمسكون بكل ظن غالب فلا يبعد التعبد مع نوع من الظن الغالب ونحن نعلم ذلك ، ثم قال امام الحرمين : فالأولى الاعتماد على العموميات الدالة على الأمر بالقياس .

ومن أدلة القائلين بحجية المناسبة وافادتها للعلية ، ذلك أنه يمكن تناول الدليل على كون الوصف المناسب علة للحكم من وجهين :

(الوجه الأول : هو على مقدمتين ونتيجة ، وهي :

أ- أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد .

ب- وأن هذا الحكم مشتمل على هذه الجهة من المصلحة .

جـ- ينتج من هذا أنه يغلب على الظن أنه انما شرع الحكم الفلاني لأجل تلك المصلحة .

الوجه الثاني : في بيان أن المناسبة دالة على الصلة وإن لم نقل بتعليل أحكام الله بالمصالح والحكم) (١) .

---

(١) الدكتور/ عبدالحكيم عبدالرحمن السعدي : مباحث العلة في القياس ، ص٣٩٩ ، طبعة دار البشائر الاسلامية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

الثـانـي :

السـبر والتقسيم : يتطلـب البحـث فـي هـذا المسـلك توضيـح مـاقيل فـي التعريف به ومن ثم بيان أقسامه .

تعريف السبر والتقسيم لغة واصطلاحا : لغة ، السبر هو الأصل واللون والهيئـة والمنظـر ، يقـال : (إنـه لحسـن السـبر اذا كـان حسـن الهيئـة إبطـال بعضها ، فهو ما سوى الذي يـرى أن العلـة واحـدا كـان أو أكثر) (١) الا أن هناك من الأصوليين من لم يأخذ بهذا (وذهب الى التفرقة بين الاثنين على أن كل واحد يقوم بعمل معين في ثنائية منعزلة كل واحد عـن الآخـر ، ومـن ثـم قسم علماء الأصول التقسيم الى قسمين :

١- التقسيم المنحصـر أو الحاصـر .

٢- التقسيم المنتشر .

أولا : التقسيم المنحصـر أو التقسيم الحاصـر ، والمراد به ما يكـون عـائدا بيـن النص والاثبات ، بهدف الوصول الى معرفة العلة فيـه ، وهـو أن يقـوم المجتهد بحصر الأوصـاف التي تتقدم في الذهـن ممـا يمكـن التعليـل بهـا للمقيس وابطال ما لا يصلح منها بدليلـه ، وذلـك الابطـال إمـا أن يكـون ملغى أو وصفا طرديا أو يكون فيه نقص أو كسر أو خفاء أو اضطراب فيتعين الباقي للعلية) (٢) . ولكن هل يعتبر هذا التقسيم المنحصر معبرا عن اليقين ؟ يرى علماء الأصول أن التقسـيم المنحصـر قد يفيد العليـة قطعا وقد يفيده ظنا، ولكن متى يكون التقسيم المنحصر ظنا ومتى يكون

---

(١) الشنقيطي : نشر البنود على مراقي السعود ، جـ٢ ، ص١٦٤ ، الامام جمال الديـن الأسنوي : نهاية السول ، شرح مناهج الوصول في علم الأصول جـ٣ ، ص٧١ .

(٢) الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص٢١٣ .

يقينيـــــا ؟

يكون التقسيم المنحصـر مفيدا لليقين في حالـة كون الحصــــر للاقسـام وابطـال الوصـف غير المطلوب بطريـق قطعي ، ومثـل هـذا اليقين يكثر في الابحاث العقلية . وذلـك مثـلا فـي الدلالـة علـى حـدوث العالم . فقال الشوكاني في هذا الصدد (وقـد يكـون – أي المنحصـر – في القطعيات ، كقولنا العالم اما أن يكون قديما أو حادثا بطـل أن يكـون قديما فثبت أنه حادث) (١) .

أما عن كون التقسيم المنحصـر ظنيا ، فذلـك عندمـا (نقـول فـي قياس الذرة على البر في الربوية بحثت عن أوصاف البر فما وجدت ثم ما يصلح الربوية في بادئ الرأي الا الطعم والقوت والكيـل لكـن الطعـم والقوت لا يصلح لذلك بدليل كـذا فتعيـن الكيـل قـال : الضبعـي المنـدى وحصول هذا القسم في الشرعيات عسر جدا) (٢) . وبهذا يصل البحث الى نتيجة مفادها أن التقسيم المنحصر يفيد اليقين القطعـي وخاصـة فـي الأبحاث العقلية ، وهذا يبرز أن منهج علماء الأصول منهج علمي يقيني في هذه المسألة وكذلك أن التقسيم المنحصر قد يغلب عليه الطابع الظني وخاصة في الأمور الشرعية ، وذلك اذا كان الحصر والابطال بطريـق ظني (وذلك نحو اختلاف العلماء في جاريـة بيـن رجلين جـاءت بولـد فادعياه ، فانا اذا أفسدنا قول من يقول بالرجوع الى قول القائف ، وقول من يقول بالقرعة، وقول من يقول بالتوقف أنه لا يثبت النسب من واحد منهما يثبت به صحة قول من يقول بأنه يثبت النسب منهما جميعا)(٣).

---

(١) الشوكاني : ارشاد الفحول ، ص٢١٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص٢١٣ – ٢١٤ .

(٣) أبـو سـهل السرخسـي : أصـول السرخسـي ، تحقيـق : أبوالوفـا الأفغـاني ، جــ٣ ، ص٢٣١ ، طبعة دار المعرفة ، بيروت ، د.ت .

وكذلك مثلوا له بالمثال الآتي (اذا قال لنسائه الأربعة : إحداكن طالق ثلاثا ووطئ ثلاثا منهن حتى يكون ذلك دليلا على انتفاء المحرمة عنهن فعين بها الرابعة محرمة) (١) . وبهذه الأمثلة يتأكد أن التقسيم المنحصر يراد به ما يكون دائرا بين النص والاثبات بهدف الوصول إلى معرفة العلة فيه ، وذلك عندما يقوم المجتهد بحصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختيارها وابطال ما لا يصلح منها بدليل . ومن أجل الوصول الى نتيجة يقينية في التقسيم المنحصر فان الأصوليين ذكروا شروطا تفيد هذا اليقين وهي :

١- أن يكون الحكم في الأصل معللا بوصف مناسب .

٢- أن يقوم الاتفاق على أن العلة غير مركبة ، إما ان كان هناك احتمال لتركيب العلة ، فان ابطال بعض الأوصاف المحتملة غير كاف في الاستدلال على العلية المتبقية .

٣- أن يكون السبر حاصرا لجميع الأوصاف المندرجة فيه بحيث يمكن أن تكون علة (٢) .

ثانيا: التقسيم المنتشر : وهو ما لا يكون دائرا بين النفي والاثبات ، أو كان دائرا بينهما ، ولكن الدليل على نفي علته فيما عدا الوصف المبين فيه ظني . (ولكن كيف يصل المجتهد في التقسيم المنتشر الى العلة فيه ؟ يصل الى تلك العلة من خلال المبدأ القائل : إن الحكم اما أن يكون

---

(١) المصدر السابق ، جـ٣ ، ص٢٣٢ .

(٢) ابن قدامة الدمشقي : روضة الناظر وجنة المناظر ومعها شرحها نزهة الخاطر العاطر ، جـ٢ ، ص٢٧١ ، طبعة مكتبة المعارف ، الرياض ، الطبعة الثانية ، سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، والغزالي : المستصفى جـ٢ ، ص٧٧ .

معللا أو لا يكون . أما كونه غير معلل فهو باطل ، لأن الاجماع قائم على أن أحكام الله معللة بالمصالح فيه ، وأن العقل عندما ينظر فيه يقدر أن هذه العلة اما أن تكون ظاهرة لنا أو خفية عن مدارك عقولنا ، أما كونها خفية فتبطله الأسباب الآتية :

١- أن عدم ظهورها يبطل فائدة التعليل .

٢- أن الغالب في علل الأحكام انما هو الظهور ، واذا وجد فرد منها غير ظاهر ، فان اندراج الفرد تحت الأعم والأغلب على الظن ، فيكون ظهورها أغلب على الظن .

٣- أن الحكم اذا كان معقول المعنى كان على وقف المعتاد من تصرفات العقلاء ، وأهل العرف ، والأصل مطابقة الشرع للعقل والعرف) (١) ومن هنا فانه لا بد من ظهور العلة ، فبالتالي يقال في التقسيم المنتشر العلة اما هذا الوصف أو ذاك ، وذلك من خلال تناول الأوصاف المتعددة المحتملة للتعليل ، حتى نصل في النهاية الى وصف يعلل به الحكم وذلك بعد أن يكون قد أسقط ما لا يصح التعليل به على درجة الاعتبار بدليل صالح يغلب على الظن منه عدم صلاحية ما أسقط للتعليل به .

ومن ثم يتناول البحث مدى افادة التقسيم المنتشر لليقين ، وذلك من خلال افادته للعلية ، لأن الوصول الى العلية يكون وصولا الى اليقين . واختلف العلماء في افادة هذا التقسيم - المنتشر - للعلية على آراء متباينة :

---

(١) انظر : الدكتور/ عبدالحكيم عبدالرحمن السعدي : مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ، ص٤٤٩ .

الرأي الأول :

ذهب الى أن التقسيم المنتشر ليس بحجة على الاطلاق ، وذلك لا في القطعيات ولا في الظنيات . وحجته في ذلك أنه متى صح ابطال وصف صح ابطال الباقي من الأوصاف (١) . يلاحظ أن هذا الرأي يبطل عملية الاستقراء في جملته ، وكذلك فان النفس عموما ترتاح الى وصف معين بشواهد .

الرأي الثاني :

وهو رأي عدد من الأصوليين ، منهم امام الحرمين والصفدي والهندي(٢) ، ويرون أنه حجة في الأبحاث العملية دون العلمية ، وذلك لأن العمليات يكفي فيها غلبة الظن .

الرأي الثالث :

هو حجة للمجتهد الناظر لنفسه ولا يستعمل في المناظرة ، بمعنى أنه لا يكون حجة على الغير ، وذهب الى هذا الرأي الآمدي (٣) .

الرأي الرابع :

أنه حجة مطلقا للمناظر ، هذا ما ذهب اليه الأكثرون ، ومن المعتزلة أبوالحسين البصري في ترجيحه لعلة على أخرى ، قال : (لأن الوصف لا

---

(١) انظر : الجويني : البرهان في أصول الفقه ، تحقيق الدكتور/ عبدالعظيم الديب ، جـ٢ ، ص٨١٦ ، طبعة مطابع الروضة الحديثة ، قطر ، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري ، جـ٢ ، ص٣٠٠ ، طبعة المطبعة الأميرية ، مصر ، ١٣٤٢هـ ، نسخة مصورة بالأوفست .

(٢) انظر : فواتح الرحموت ، جـ٢ ، ص٣٠٠ .

(٣) الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، جـ٣ ، ص٢٤٥ .

يكون علة في الأصل الا وهو موجود فيه . فاذا كان علمنا أو ظننا لكونها علة حكم الأصل أقوى من ظننا لكون الأخرى علة حكم الأصل) (١) وكذلك ذهب اليه بعض الحنابلة والشافعية ، ومنهم الامام الرازي (٢) .

وبهذا الاختلاف القائم في مدى افادة تقسيم المنتشر لليقين فانه لزاما على البحث أن يتناول الخطوات المنهجية لطرف الحذف للأوصاف غير الصالحة للتعليل بها بهدف الوصول الى الحكم المعلل الصحيح . فقد ذكر علماء الأصول لذلك طرقا :

الطريق الأول : الالغاء ، وهو أن يبين المستدل أن الوصف الذي استبقاه قد ثبت به الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف ، ومن هنا فلابد من بيان ثبوت الحكم مع الوصف المستبقى فانه لو ثبت دونه كما ثبت المحذوف ، كأن ذلك الغاء للمستبقى أيضا ، وعند ذلك فيتبين استقلال المستبقى بالتعليل ، ومع ظهور ذلك ، فيمتنع ادخال الوصف المحذوف في التعليل في محل التعليل ، لأنه يلزم منه الغاء وصف المستدل في الفرع مع استقلاله ضرورة تخلف ما لم يثبت كونه مستقلا ، وهو ممتنع ، ويمتنع أيضا اضافة الحكم في محل التعليل الى الوصف المحذوف لا غير ، لما فيه من اثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله والغاء ما ثبت استقلاله ، وهو ممتنع) (٣) .

الطريق الثاني: الحذف، منهج الحذف هذا قائم على استخلاص الأحكام

---

(١) أبوالحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ، جـ٢ ، ص٣٠١ .
(٢) انظر : فخر الدين الرازي : المحصول في علم الفقه ، تحقيق الدكتور/ طه جابر فياض العلواني ، جـ٢ ، قسم ٢ ، ص٣٠٣ .
(٣) الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، جـ٣ ، ص٣٨٤ – ٣٨٥ .

المعللة ، وهو حذف الأمور العرضية التي لا تعد ذات قيمة في تعليل الأحكام، فقالوا فيه : (أن يكون ما يحذف من جنس ما ألفنا من الشارع عدم الالتفات اليه في اثبات الأحكام كالطول والقصر ، والسواد والبياض ونحوه) فيجب الغاؤه، وان كان مناسبا ، وذلك كما في قوله ، عليه السلام : (من أعتق شركا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه) (١) فانه وان أمكن تقرير مناسبة بين صفة الذكورة وسراية العتق ، غير أنا لما عهدنا من الشارع التسوية بين الذكر والأنثى في أحكام العتق ألقينا صفة الذكورة في السراية ، بخلاف ما عداه من الأحكام (٢) .

الطريق الثالث : وهو منهج قائم على عدم الوصول الى الحكم المعلل من خلال ماينايسبه - أي ما يناسب ذلك الحكم المنشور - وذلك (اذا قال : بحثت في الوصف المحذوف ، فلم أجد فيه مناسبة ، ولا ما يوهم المناسبة ، وكان أهلا للنظر والبحث عدلا ، فالظاهر صدقه وأن الوصف غير مناسب ، ويلزم من ذلك حذفه) (٣). ومن هنا فان مما يبرز هذا المسلك فيما سلكه من منهجية علمية تلك القواعد والطرق المتبعة لاستخلاص الأحكام المعللة ، وهي قواعد منهجية علمية قائمة على نظرية الاستقراء بكل دقة ومنهجية ، نابعة من العقل وهذه القواعد هي أداة معرفة . ويلاحظ أن هذه القاعدة قد تبناها فرنسيس بيكون في منهجه العلمي ، وهي طريقة الحذف التي ابرزها بواسطة قوائمه الثلاث ، وهي :

---

(١) الحديث : أخرجه البيهقي في السنن الكبرى عن ابن عباس ، جـ١٠ ، ص٢٧٥ ، ص٢٨٠ ، طبعة دار المعرفة ، بيروت ، ومصورة عن طبعة حيدر آباد الهند المعارف العثمانية ، ط١ ، سنة ١٣٤٤هـ .

(٢) الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، جـ٣ ، ص٣٨٥ .

(٣) الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، جـ٣ ، ص٣٢٦ .

١- قائمة الحضور : وفيها (يقوم بتسجيل الحالات الموجبة التي توجد فيها الظاهرة . وقد أحصى بيكون في هذه القائمة سبعا وعشرين مثالا خاصا لوجود الحرارة .

٢- قائمة الغياب : تسجل فيها الحالات التي تغيب فيها الظاهرة فاذا كنا في قائمة الحضور قد أحصينا الحالات الموجبة س، ص، هـ، ... مثال ذلك أن القمر والنجوم والكواكب تضيئ ، ومع هذا تفتقر للحرارة التي نجدها مثلا في الشمس عبر أشعتها .

٣- قائمة درجات المقارنة : وفيها يقوم بتسجيل الحالات التي فيها الظاهرة ، عن طريق الاشارة الى تغيرها أو اختلافها مع درجة الحرارة . وهنا وجدنا بيكون يقدم لنا واحدا وأربعين مثالا لزيادة ونقصان الحرارة) (١) . ومن ثم جاء من بعده جون ستيوارت مل فأشار الى طريقة الحذف هذه في منهجه العلمي من خلال طريقة البواقي ، وهي الطريقة التي بها تعرف علة الشئ في حادثة تعددت فيها العلل . وقررها بالشكل الآتي : (أنه اذا أسقطنا من أي ظاهرة ذلك الجزء الذي سبق معرفته بالاستقراء على أنه السبب في انتاج مقدمات معينة . فان ما تبقى من الظاهرة يعد سببا للمقدمات التي لدينا) (٢) .

---

(١) انظر : الدكتور/ ماهر عبدالقادر محمد : فلسفة العلوم والمنطق الاستقرائي ، جـ١، ص١٠٠ - ١٠١ ، طبعة دار النهضة العربية ، بيروت ، سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، والدكتور/ محمود فهمي زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ، ص٦٥ وما بعدها .

(٢) الدكتور/ عبدالرحمن بدوي : الموسوعة الفلسفية ، جـ٢ ، ص٤٧٠ .

المسلك الثالث : الدوران

هذا المسلك يطلق عليه الدوران ، والجريان ، والدوران الوجودي والعدمي ، وكذلك سمي بالدوران المطلق .

ويتطلب من البحث في هذا المسلك توضيح وتعريف الدوران لغة واصطلاحا . وبيان كيفية دوران الحكم مع الوصف في محل أو محلين ، وكذلك يوضح البحث يقينية الدوران ، ومدى حجيته .

تعريف الدوران لغة :

انه مأخوذ من دار الشئ يدور دورا ودورانا ، ويأتي بمعنى طاف ، ويقال دوران الفلك : إن تواترت حركاته بعضها اثر بعض من غير ثبوت ولا استقرار (١) .

أما تعريفه اصطلاحا : فقد عرفوه بأنه (هو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه) فالوصف يسمى مدارا والحكم دائرا ، ومؤدى هذا التعريف هو أن يوجد الحكم بوجود الوصف وينعدم بعدمه ، وكذلك عرفوه بأنه : (أن يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم عند عدمه) وبهذا فان الدوران يستند الى التجربة .. بل ان الأصوليين يعتبرونها شيئا واحدا . الدورانات عين التجربة . وقد تكثر التجربة فتفيد القطع ، وقد لا تصل إلى ذلك ، فقطع الرأس مستلزم قطعا للموت ونظنه مع السم (٢) .

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، جـ٢ ، ص١٤٥٠ .
(٢) الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص١٠١ .

حجية الدوران ويقينيته :

لعلماء الأصول في اعتبار الدوران حجة وأنه موصل الى اليقين أو الظن ، أو أنه غير موصل لا الى اليقين ولا الى الظن . ونجم هذا الاختلاف من خلال الوقوف على العلة فيه . ومن هذه النظرة العلية تعدد الاختلاف حتى وصل الى أربعة مذاهب :

المذهب الأول :

أنه يفيد القطع بالعلية ، أي أنه موصل الى اليقين ، وهذا منقول عن بعض المعتزلة وبعض أصحاب الشافعي . وقالوا : ان الدوران يؤدي الى القطع بالعلية ، وإنه لا دليل فوقه . وبعض الأشاعرة الذين قالوا : بأنه اذا كثرت التجربة أفادت القطع أو اليقين ، وأنه من أقوى ما ثبت به العلل .

المذهب الثاني :

أنه يفيد ظن العلية ، ويمثله معظم أصوليي الأشاعرة (١) . ويرون أن الدوران يؤدي الى الظنّ مهما كثرت التجربة ، وذلك بشرط عدم المزاحم وعدم المانع ، ويعللون هذا – أي أن الدوران يفيد الظن – بأن العلة لا توجب الحكم بذاتها ، ولكن هي علامة منصرفة ، فاذا دار الوصف مع الحكم وجودا وعدما ، غلب على الظن كونه معرفا لها .

واستدلوا على ذلك بأدلة (٢) منهـــا :

---

(١) انظر : الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص١٠٢ .

(٢) انظر : صفدي الدين الهندي : نهاية الوصول في دراية الأصول ، (مخطوط) معهد المخطوطات العربية ، مصر – تحت رقم ١٢٤ أصول فقه .

الدليل الأول :

وهو مشتق من العقل والعادة الواقعة ، حيث قالوا : انا نجد العقلاء بأسرهم مع اختلاف عقائدهم ومللهم يفزعون في أحد الأدوية والأغذية الى التجربة ، فهم يرون أن التجارب أثبتت أن الأثر الفلاني مما يعد صحة ونشاطا قد حصل عند استعمال الدواء أو الغذاء الفلاني وتكراره ، ولم يحصل حالة انعدامها ، فانهم سيتمسكون به عندما يريدون الحصول على ذلك الأثر ، ولولا غلبة ظنهم أن استعماله سبب لذلك الاثر لما فزعوا اليه عند ارادتهم له ، ولم يفزعوا لغيره .

الدليل الثاني :

(أن الحكم لا بد له من علة على ما تقرر فتلك العلة اما المدار أو غيره) (١) ويعني ذلك أن العلة : اما أن تكون ذلك الوصف الذي دار مع الحكم وجودا وعدما ، وإما أن تكون غيره . وعلى هذا فان الوصف الدائر مع الحكم هو العلة ، ولا يجوز أن تكون غيره ، لأنه باطل فذلك (لأن ذلك الغير ، لو كان موجودا مثل الحكم لزم تخلف الحكم عن العلة ، وهو خلاف الأصل ، وان لم يكن موجودا مثله لم يكن علة لذلك الحكم اذ ذاك ، والاصل بقاؤه على ما كان عليه من عدم عليته ، فيحصل ظن عدم عليته باستصحاب هذا الأصل وبحصول هذا الظن يحصل ظن علية المدار) (٢) .

---

(١) السبكي : الإبهاج في شرح المنهاج ، جـ٣ ، ص٧٤ ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

(٢) المرجع السابق .

المذهب الثالث :

ويتلخص رأيهم في أن الدوران لا يفيد العلية لا قطعا ولا ظنا ، واستندوا في رأيهم هذا على عدة أدلة (١) ، منها :

الدليل الأول :

أن الضرورة لا تحتم ان يكون كل وصف دائر علة للحكم ، بل قد يكون ذلك الوصف ملازما للعلة وليس بعلة ، وذلك من وجهين :

الوجه الأول :

أنه يجوز أن يكون الوصف وصفا ملازما للعلة وليس هو العلة ، وذلك كالرائحة الفائحة الملازمة للشدة الطرية ، ولا سبيل الى دفع ذلك إلا بالتعرض لانتفاء وصف غيره بدلالة البحث والسبر ، أو بأن الأصل عدمه . ويلزم من ذلك الانتقال من طريقة الدوران الى طريقة السبر والتقسيم ، وهو كاف في الاستدلال على العلية .

الوجه الثاني :

أن الدوران قد وجد فيما لا دلالة فيه على العلية كدوران أحد المتلازمين المتعاكسين ، كالمتضامنين ، وليس أحدهما علة الآخر وكذلك فان الدوران كما وجد في جانب الحكم مع الوصف فقد وجد في جانب الوصف مع الحكم وليس الحكم علة للوصف(٢) .

---

(١) انظر : الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، جـ٣ ، ص٢٧٧ . وتيسر التحرير ، جـ٤ ، ص٥٠ ، لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه ، مطبعة مصطفى الحلبي ، مصر ، سنة ١٣٥١هـ .

(٢) الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، جـ٣ ، ص٤٣٢ .

ولكن القائلين بعلية الدوران وأنه على أقل تقدير يؤدي الى الظن ، وها هم يقولون (نحن لا ندعي أن مطلق الدوران دليل على علية الوصف ليلزم ما قيل ، بل لابد من قيود ثلاثة لكي يدل على علية الحكم ، وهي :

١- أن يكون حدوث ذلك الأثر حديثا على وجود ذلك الوصف ترتيبا عقليا ، بحيث يصدق قول القائل : وجد هذا الشئ ، فحدث ذلك الأثر .
٢- وأن لايقطع بخروج هذا الوصف عن أن يكون علة وموجبا لحدوث ذلك الأثر .
٣- وأن لا ينقطع بوجود علة أخرى لهذا الحكم سوى هذا الوصف ، ومهما وجد الدوران على هذه القيود كان دليلا على العليــة) (١) ، ومثل لذلك قولهم : (اذا دعى الانسان باسم فغضب منه واذا لم يدع به لم يغضب ، ورأينا ذلك مرارا ، مرة بعد مرة ، وجودا وعدما ، فانه يغلب على الظن أن ذلك الاسم هو سبب الغضب حتى أن الصبيان يعلمون ذلك منه ، ويتبعونه في الدرب ، داعين له بذلك الاسم المغضب له ، والدوران بهذه القيود متحقق في السكر مع التحريم ، فكان دليلا على كونه علة وخرج عليه ما ذكر من الرائحة الفائحة، حيث قطعنا انها ليست علة) (٢) .

---

(١) المصدر السابق ، جـ٣ ، ص٤٣٣ .
(٢) نفس المصدر ، جـ٣ ، ص٤٣٣ .

الدليل الثاني :

أن الدوران يتكون من أمرين : الطرد والعكس ، والطرد : هو ترتيب وجود الشئ على وجود غيره ، والعكس هو ترتب عدمه على عدم غيره وكل منهما لا يدل على العلية ، أما الطرد فلأن حاصله يرجع الى سلامة الوصف عن النقض وسلامته عند مفسد واحد لا يوجب سلامته عن كل مفسد ، ولو سلم عن كل مفسد لم يلزم عن ذلك صحته فانه كما يعتبر عدم المفسد ، يعتبر وجود المقتضي للعلية والطرد من حيث هو طرد لا يشعر بالعلية بل بعدم النقص فلا يفيد العلية والعكس غير معتبر في العلل الشرعية فمجموعها ايضا كذلك (١) .

---

(١) السبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج ، جـ٣ ، ص٧٦ .

الدليل الثالث :

وهو القائل بأن الدوران لا يصلح للعلية ، ذلك بأن الحكم كما يدور مع العلة وجودا وعدما يدور مع الشروط وجودا وعدما أيضا ، فإن من قال لعبده: ان دخلت الدار فأنت حر ، فإن العتق يدور مع الدخول وجودا وعدما ، مع أن الدخول شرط للعتق لا علة له (١) .

من الملاحظات الأساسية في هذا المسلك - أي مسلك الدوران - أنه منهج علمي قائم على تأصيل النظرة الاستقرائية التجريبية ، وهذه النظرة نادى بها (مل) فيما بعد من خلال منهجه القائم على الجمع بين الاتفاق والاختلاف من خلال قاعدته القائلة بأن (العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما) وهو المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه استقراؤه ويرى أن ذلك القانون قانون كلي ، أي يشمل كل ظواهر الطبيعة ، ويفهم من نظرته للعلية على أنها علاقة بين شيئين دائما ، وأن الظاهرة التي نسبها أثرا ومعلولا قد تسبقها مجموعة من الشروط أو مجموعة من الظواهر تؤدي الى احداث ذلك الأثر ويضرب مثاله على هذه العلاقة ، بقوله : (الانسان الذي تناول طعاما معينا فمات ، نقول عادة إن تناوله ذلك الطعام علة موته) (٢) وبشكل أتم فالعلية عند (مل) من خلال طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف التي تنص على أنه اذا وجدت حالتان أو أكثر تحدث فيها الظاهرة ويتفقان في أن لهما طرف واحد مشتركا ، واذا وجدت حالتان أو اكثر لم تحدث فيها هذه الظاهرة وليس لهما شئ مشترك إلا غياب ذلك الطرف الذي تختلف فيه مجموعتان في الحالات هو المعلول أو العلة أو جزء ضروري من علة الظاهرة .

---

(١) الأزميري مع منلاخسرو : مرآة الأصول ، جـ١ ، ص ٣٣٠ طبعة دار الطباعة العامرة ، سنة ١٣٠٩ هـ .

(٢) المصدر السابق .

إذن فهذه النزعة الاستقرائية تشكل الأصول والنظرة الحقيقية لمنهج البحث العلمي في الفكر الاسلامى الأصولى ، ومن ثم تطور هذا المنهج على أيدي العلماء التجريديين ففصلوا مراحله ، وكشفوا عن قواعده ونظمه ، ومارسوه في أبحاثهم العلمية حتى أنتجوا الجديد واليقين في ميدان العلم التجريبي والنظري .

المسلك الرابع : الطرد :

الطرد في اللغة : يأتي بمعنى الابعاد ، يقال طرده يطرده طردا ، أي ابعده ، أما الاطراد ، فإنه يأتي بمعنى التتابع والاستمرار يقال : اطرد الشئ ، أي : تبع بعضه بعضا (١) .

الطرد في الاصطلاح : (هو الحكم الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما للمناسب ، واذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع في حصوله فيه هذا هو المراد من الاطراد) (٢) .

وكذلك عرفه بعض الأصوليين بأنه (هو أن يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما للمناسب في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع) (٣). وعرفه آخرون بأنه (ما يوجب الحكم لوجود العلة) (٤)، وكذلك عرف الطرد اصطلاحا بأنه (وجود الحكم عند وجود الوصف من

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، جـ٤ ، ص ٢٦٥١-٢٦٥٢ .
(٢) السبكي : الابهاج في شرح المنهاج ، جـ٣ ، ص ٧٨ .
(٣) الأسنوي ، نهاية السول ، شرح منهاج الوصول في علم الأصول جـ٣ ، ص ٧٣ .
(٤) أبو الوليد الباجي : الحدود في الأصول ، تحقيق الدكتور/ نزيه حماد ، ص ١١٢، طبعة مؤسسة الزغبي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٩٢هـ - ١٩٧٣م .

غير أن يعقل فيه معنى من تأثير أو إحالة) ومن الملاحظ على هذه التعريفات المتعددة أنها متقاربة في المعنى والهدف ، وهي قائمة على أن جريان الحكم في الفرع لم يكن لمناسبة ، فالوصف الذي علل به المستدل الأصل ويريد الحاق الفرع به بذلك الوصف لا أثر له في اثبات الحكم .

وهناك فرق بين الدوران والطرد ، ويتضح هذا الفرق من خلال المقارنة بين التعريفات التي قيلت في الدوران والطرد . وبشكل عام (فإن الدوران يقصد به مقارنة الوصف للحكم وجودا وعدما ، بمعنى أن الحكم في الطرد جار عند وجوده فقط ، دون أن يلاحظ انعدام الوصف من عدمه ، وأما الدوران فإن الوصف فيه يظهر في حالة وجوده وعدمه) (١) .

على كل فإن القائلين بالطرد والآخذين به كدلالة في أقيستهم يرون أن المراد منه (الوصف الذي ليس مناسبا ولا مستلزما للمناسب اذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع) (٢) وبعضهم بالغ في هذا الوصف ، فقال : (مهما رأينا الحكم حاصلا مع الوصف في صورة واحدة يحصل ظن الغلبة) (٣) ، ومن هنا فإن البحث يدخل على دراسة حجية الطرد من حيث استعماله في الدلالة على الاحكام القياسية ويلاحظ أن الأصوليين في هذا قد انقسموا الى قسمين :

القسم الأول :

يرى عدم حجية الطرد، وهم القائلون بعدم حجية الدوران، وما دام الدوران ليس بحجة فمن الأولى عدم حجية الطرد.واحتجوا بأمرين:

---

(١) الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص ٢٢١ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢٠ .
(٣) الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص ٢٢٠ .

الأول : أن الطرد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد الا ويوجد معه الحكم وهذا لا يثبت الا اذا ثبت أن الحكم حاصل معه في الفراغ فإذا أثبتم لثبوت الحكم في الفرع يكون ذلك الوصف علة وأثبتم عليته بكونه مطردا لزم الدور وهو باطل .

الثاني : أن الحد مع المحدود والجوهر مع العرض وذات الله مع صفاته حصلت المقارنة فيهما مع عدم العلية (١).

القسم الثاني :

القائلون بحجية الطرد ، فقد ردوا على حجج القائلين بعدم حجية الطرد، بقولهم : (انا نستدل بالمصاحبة في كل الصور غير الفرع على العلية وحينئذ لا يلزم الدور . وعن الدليل الثاني : إن غاية كلامكم حصول الطرد في بعض الصور منفكا عن العلية ، وهذا لا يقدح في دلالته على العلية ظاهرا ، كما أن الغيم الرطب دليل المطر ثم عدم نزول المطر في بعض الصور لا يقدح في كونه دليلا) (٢) . ومن ثم فقد عللوا قولهم بحجية الطرد بأمرين :

الأول : أن استقراء الشرح يدل على أن النادر في كل باب يلحق بالغالب فإذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم رأينا الوصف حاصلا في الفرع وجب أن يستدل على ثبوت الحكم الحاقا لتلك الصورة بسائر الصور .

---

(١) الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص ٢٤٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢٠-٢٢١ .

الثاني : إذا رأينا فرس القاضي واقفا على باب الأمير غلب على ظننا كون القاضي في دار الأمير ، وما ذاك الا لأن مقارنتهما في سائر الصور أفاد ظن مقارنتهما في هذه الصورة المعينة ، وبناء على أدلة القائلين بحجية الطرد وأدلة القائلين بعدم حجيته يستخلص البحث أن الطرد يكون يقينيا في أحكامه إذا طبق في العلوم التجريبية .

المسلك الخامس : تنقيح المناط :

التنقيح لغة ، هو : (التشذيب ، ومنه تنقيح الجذع ، أي تشذيبه حتى يخلص من الشوائب ، وكل ما نحيت عنه شيئا فقد نقحته) (١) .

والمناط لغة : (مأخوذ من ناط الشئ ينوطه نوطا ، أي : علقه ، فالمناط على هذا ما يتعلق به الشئ) (٢) ، أما في اصطلاح الأصوليين تنقيح المناط يراد به من حيث المعنى (تهذيب علة الحكم) وعرفوه بعدة تعريفات ، منها : (تنقيح مناط العلة ، وهو أن يبين المستدل الغاء الفارق بين الأصل والفرع ، وحينئذ يلزم اشتراكهما في الحكم) (٣) . وكذلك عرف بأنه (هو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف ، فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالأعم ، أو تكون أوصافا في محل الحكم ، فيحذف

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، جـ٦ ، ص٤٥١٦ .

(٢) المصدر السابق ، جـ٦ ، ص٤٥٧٧ .

(٣) الاسنوي ، نهاية السول ، شرح منهاج الوصول في علم الأصول ، جـ٣ ، ص٧٤ ونشر البنود ، جـ٢ ، ص٢٠٥ .

بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ، ويناط الحكم بالباقي) وكذلك حاصله أنه الاجتهاد في الحذف والتعيين ، وهذا يعني أنه قائم على عمليتين :

١- الحذف ، وهو حذف بعض الأوصاف وعدم اعتبارها في الحكم .

٢- التعيين ، وهو تعيين العلة الصالحة للحكم .

ومن هنا عرفوا – أي بعض الأصوليين – تنقيح المناط بأنه (ينص الشارع على الحكم عقيب أوصاف يعرف فيها ما يصلح للتعليل ، وما لا يصلح للتعليل ، فينقح المجتهد الصالح ويلغي ما سواه) (١) وكذلك فان هناك بعض الأصوليين قد مزج بين تنقيح المناط والسبر ، ففي حالة المزج كيف نفرق بين السبر وتنقيح المناط ؟

هناك من الأصوليين من يرى بأن تنقيح المناط عبارة عن حذف وتعيين ، وذلك بأن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف ، ويقوم المجتهد بحذف خصوص الأصل عن الاعتبار ، حتى يناط الحكم بالأعم ، اذن في تنقيح المناط اجتهاد في الحذف والتعيين ، وأما السبر فان الاجتهاد فيه منحصر في حذف الأوصاف غير المطلوبة وعدم تعيين الباقي للعلية) (٢) .

---

(١) ابن تيمية : المسودة في أصول الفقه ، تحقيق الأستاذ/ محمد محي الدين ، ص٣٨٧ ، طبعة مكتبة المدني ، القاهرة ، د.ت ، طبعة على نفقة الشيخ علي بن الشيخ عبدالله آل ثاني .

(٢) السبكي : الإبهاج في شرح المنهاج ، جـ٣ ، ص١٧٩ ، طبع دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م .

هذه هي بعض طرق العلة المستخدمة في مباحث القياس الأصولي ، وهي قائمة على المنهج الاستقرائي التجريبي ، ومن هنا فان البحث يستخلص أن براهين وأدلة علماء الأصول براهين وأدلة يقينية ، لأنها مبنية على خطوات منهجية علمية تؤخذ على أنها مقدمات أولية مسلم بها بعد اثباتها بظروفها الطبيعية . وما بني على مقدمات ومسلمات أولية يقينية لا بد أن يؤدي الى نتائج يقينية في صورة براهين وأدلة ، وما هذا الا لاثبات حكم معين لقضية ما . وان العقل الموصل الى هذه النتيجة بعد أداة معرفة ، ذلك أن العقل لايحكم بأن هذه البراهين والأدلة المستخلصة للدلالة على الأحكام بأنها أدلة وبراهين يقينية بصورة مطلقة ، ولكنها براهين يقينية بواقع الحال المعين لمسألة ما . ومن الممكن أن يتغير الحكم بناء على تطورات علية أخرى في ظروف استكشافات جديدة . ومما يوضح أن علم الأصول قائم على العقل الذي يعد أداة للمعرفة ، وأن هذه المعرفة ترتقي إلى اليقين ما هو كامن في بطون كتب علماء أصول الفقه ، وخاصة عندما يبحثون على الأدلة التفصيلية المتعلقة بالاستنباط (لأن استنباط تلك الأحكام من الأدلة الاجمالية ، وهي مطلق الكتاب والسنة ، وما يتصل بهما غير معتبر ، وانما المعتبر استنباطها من الأدلة التفصيلية مثاله اذا وصل لنا العلم بكون المتواتر من الكتاب حجة قطعية توصلنا من ذلك الى استنباط حكم شرعي فرعي ، هو اباحة البيع لا من مطلق الكتاب ، بل من دليله التفصيلي ، وهو قوله عز من قائل : ﴿ وأحل الله البيع ﴾ ، ولذا اذا حصل عندنا كون خبر الواحد حجة على الظن توصلنا بذلك الى استنباط حكم شرعي فرعي هو حرمة السكر لا من مطلق خبر الواحد ، بل من دليله التفصيلي ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم (كل مسكر حرام) ، ولا يمكن أن يجعل عن أدلتها متعلقا بالفرعية ليكون معناه الأحكام المتفرعة عن أدلتها التفصيلية ، اذ يلزم منه أن تكون

تلك الأدلة التفصيلية أصــولا) (١) اذن فالعقل في الفكر الاســلامي أداة معرفة ، وقد يصل الى أن يصبح أداة اثبات اذا أخذ بالنص القرآني في كل خطواته .

ولا يغيب عن البحث بأن هناك طرقا ظنها البعض أنها من مسالك العلة ، ولكنها ضعيفة ولا تعد منها - أي من مسالك العلة - وأول هذه الطرق هو (قياس الغائب على الشاهد) والجامع بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين ، وذلك بأن يجب الحكم والوصف للشئ في الشاهد لعلة ما ، فيجب أن يقضي على كل من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة هو حكم مستحقها في الشاهد ، لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها ، ويعطي الباقلاني أمثلة لهذا بأن الجسم انما كان جسما لتأليفه وأن العالم إنما كان عالما لوجود علمه ، فيجب القضاء أو الحكم باثبات معلم لكل من وصف بأنه عالم ، والحكم باثبات التأليف لكل ما وصف بأنه جسم أو مجتمع (٢) الا أن هذا المسلك وجد من يعارضه من المتكلمين ، ويرون في مجموعة أنه لا يفيد اليقين (٣) .

والطريق الثاني من الطرق الضعيفة ، هو (إنتاج المقدمات للنتائج) ، وهو استخلاص النتيجة من المقدمات . الطريق الثالث : الاستدلال بالمتفق

(١) الحسن بن محمد النيسابوري : شرح مختصر المنتهى للنيسابوري ، الورقة رقم ٥، مخطوط في معهد المخطوطات بالكويت ، تحت رقم ١٧٩٨ .
(٢) الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص١٠٧ .
(٣) انظر : المصدر السابق ، ص١٠٨ - ١١٠ .

عليه على المختلف فيه ، الطريق الرابع : الالتزامات ، وهو الاستدلال القياسي بتحقيق الملزوم عن تحقيق اللازم ، الطريق السادس : ما لا دليل عليه يجب نفيه .

وبهذا القدر يكون البحث قد أبرز عناصر القياس الأصولي الذي يعد مذهبا منطقيا متكاملا ذا صبغة اسلامية دون أن تشوبها شائبة يونانية . وقد استمر الأصوليون على حالهم هذا حتى أواخر القرن الخامس الهجري ، ومن ثم بدأ المسلمون يستخدمون المنطق الارسططاليسي ويخدمونه في أبحاثهم الفقهية والكلامية ، ويجمع علماء الاسلام المتخصصون في الأصول والمنطق والفلسفة والمناهج على أن هذه الحركة المذهبية الداعية الى الأخذ بالمنطق اليوناني بدأت على يد الامام الغزالي .

وكذلك فان المنهج الأصولي في الاستدلالات يتعلق الأمر فيه على جهتين :

الجهة الأولى : جهة يتحدد فيهما منهج الوصول الى الحقيقة وبلوغ اليقين .

الجهة الثانية : تقوم بتحديد الجهات التي تنتهي اليها الحقائق بعينها وتحديد النموذج الذي يصوغها ، وذلك من خلال منهج العلة ، وشروطها ، ومسالكها . وهذه الجهة الثانية يتضح اليقين فيها من خلال خطواته المتبعة ، بمعنى أن المنهج الأصولي منهج جديد يمكن من معرفة الطبيعة ولا يكتفي بضمان سلامة القول الجدلي وبعده عن التناقض بين أجزائه الصورية . فلم يعد اليقين فيه مجرد انسجام بين أجزاء الكلام ، بل أصبح حقائق

مطابقة لطبيعة الظاهرة الخاضعة للأدوات الحسية . وبناء على هذا فان القياس الأصولي أصبح سمة للمنهج الاسلامي النظري العملي وانه فيما بعد انتقل الى دوائر غربية علمية في صورة الاستقراء العلمي وكذلك لا يغيب عن البحث كنتيجة مستخلصة من هذا الفصل من خلال مسالك العلة ، من حيث إفادتها لليقين والقطع ، أن علماء الأصول قد توصلوا الى هذه المسالك اليقينية بنظرتهم العقلية ، وبالتالي فان معرفتهم أتت بناء على جهدهم العقلي . اذن فالمعرفة الأصولية معرفة أداتها العقل .

الباب الثالث

مسألة اليقين بين الفلاسفة المسلمين والمتكلمين

وفيه فصلان :

الفصل الأول : أنواع البراهين لدى فلاسفة الإسلام .

الفصل الثاني : منهج المتكلمين في الاستدلال ومدى إفادتها لليقين .

تمهيد :

البحث في هذا الباب يرمي الى اثبات البراهين المنطقية لدى فلاسفة الاسلام ، وبيان مدى تأثرهم بالمنطق اليوناني من جهة ، وبيان مدى افادة هذه البراهين لليقين من جهة ثانية ، وذلك من خلال مبحث التصديقات ، وبناء على هذا فان البحث يعني بتقييم منطق أرسطوطاليس ، ومنطق فلاسفة الاسلام التابعين لمنطق أرسطوطاليس من حيث افادته لليقين ، وكل ذلك بشكل خاص في مبحث التصديقات الخاص بطرق الحجج والاستدلال المنطقي المستعمل في الدلالة على الموضوعات الفكرية ، والبحث يكون في هذه الحجج . واستدلالات ذا شقين ، الشق الاستدلالي المباشر ، والشق الاستدلالي غير المباشر ، وكل هذا من خلال الفصل الأول من هذا الباب ، ومن ثم يعرج البحث في الفصل الثاني الى منهج المتكلمين في اثبات طرق اليقين ومدى افادتها له في بعض القضايا الفكرية المطروحة على الساحة الفكرية ، كمثال لمعرفة مدى افادة هذه الطرق لليقين . وفي الخاتمة يعقد البحث مقارنة بين منهج المتكلمين والفلاسفة والقرآن الكريم ، لبيان في أيهم الوجه الأكثر يقينيـــة .

الفصل الأول

أنواع البراهين لدى فلاسفة الإسلام

- تمهيد .
- مباحث الاستدلال عند فلاسفة اليونان .
- التصورات والتصديقات .
- القضايا .
- الاستدلال .
- القياس .
- الاستقراء .
- التمثيل .
- تعقيب واستدراك .

الفصل الأول

أنواع البراهين لدى فلاسفة الإسلام

تمهيـد :

هذا الفصل كما هو واضح من عنوانه ، (أنواع البـراهين لـدى فلاسـفة الاسلام) يهدف الى ابراز صور الاستدلالات المنطقية عند فلاسفة الاسـلام ، سواء الاستدلالات المباشرة أو غير المباشرة ، وبداية فان البحث يقصد بالبراهين بيان تلك الصور الاستدلالية ، الاستدلال المباشر وغير المباشر والناتج منهما ، وذلك عندما تؤخذ هذه الاستدلالات كعمليات مبرهنة على أن يستدل بها في الطرق الفكرية - النظرية والعملية - ومن هنا فان غاية هذا الفصل الوقوف على النتاج المنطقي لفلاسفة الاسلام وبوجه خاص فلاسفة المنطق اليوناني ، وذلك بابراز القيمة المنطقية والأصالة من جهة ، وتحقيق موقف فلاسفة الاسلام من الأورجانون اليوناني ببيان ما ألحقوا به من اضافات وشروح وتعليقات نتائج من عندهم من جهة ثابتة .

وبتتبع البحث يتضح أن هذا الفصل يعد مكملا لتعداد المدارس المنطقية الاسلامية ، لأن البحث في الفصل الثالث من الباب الأول قد ركز على بذور العملية المنطقية في القرآن الكريم ، وفي الباب الثاني بأكمله بين الصور المنطقية لدى المدارس المنطقية الاسلامية ، والتي تمثلت في مدرسة الصوفية والمحدثين ، ومدرسة الأصوليين - علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين - ومن هنا فان البحث يقوم بتتبع المنطق الفلسفي الاسلامي حتى

يصل بالباحث الى الصورة الكاملة للمنطق الفكري . وعلى كل فان المنطق الخاص بفلاسفة الاسلام قائم على شقين : تصور ، وتصديق ، وفي ثنايا هذا البحث يعد البحث نفسه في مجال تقييم منطقهم هذا .

مباحث الاستدلال عند فلاسفة اليونان :

علم المنطق ينظر الى مبحث التصورات على أنه مقدمات لمقصد الاستدلال وهو يعين على فهم مفردات القضية من موضوع ومحمول ، والذي يهم البحث هنا هو مبحث الاستدلال ، ذلك لأن أسمى هدف للمنطقي هو الوصول الى مباحث الحجة ، ومن هنا فقد جاء اسم هذا الفصل تحت عنوان (أنواع البراهين لدى فلاسفة الاسلام) وسيذكر البحث هذا من خلال مبحث الاستدلال بشقيه : الاستدلال المباشر ، والاستدلال غير المباشر ، وذلك بهدف ابراز درجة اليقين فيه أو عدمه . وبالتالي فانه من اللازم على البحث أن يتناول هذه الاستدلالات عند فلاسفة اليونان بايجاز ، ومن ثم تناولها لدى فلاسفة الاسلام .

والمناطقة في هذا المبحث – أي مبحث الاستدلال – يستعملون اصطلاحات معينة متعلقة به ، وذلك مثل : حجة ، ودليل ، واستدلال ، وبرهان .

الاستدلال المباشر :

ان البحث في مفهوم الاستدلال مطلقا يستدعي القول أنه استنتاج قضية من قضية أو من عدة قضايا ، أو هو الوصول الى حكم تصديقي مجهول

بواسطة حكم تصديقي معلوم . فالاستدلال اذن متفرع عن البحث في القضية وأنواعها وأحكامها . ومن هنا فان الاستدلال ينقسم الى قسمين :

١- استدلال مباشر .

٢- واستدلال غير مباشر .

فالاستدلال غير المباشر : هو الذي يحتاج فيه الباحث الى أكثر من قضية حتى يصل الى النتيجة المرجوة ، وهو ثلاثة أنواع : القياس ، والاستقراء ، والتمثيل .

أما الاستدلال المباشر : فهو الذي لا يحتاج فيه الباحث الى أكثر من قضية واحدة ، أو هو الاستدلال بصدق قضية على صدق قضية أخرى ، أو كذبها [١] والاستدلال المباشر يكون من خلال أحكام القضايا (التقابل ، والعكس ، وتلازم الشرطيات) .

أحكام القضايا :

التقابل بين القضايا : تقابل القضايا يتوقف على نوع العلاقة بينهما ، أي على نوع القضية من حيث الكيف والكم ، وبذلك فان كل قضية موجبة أو سالبة ، باستطاعة المفكر أن يشتق منها مباشرة القضية التي تقابلها ، وهي مخالفة لها في الكيف ، والايجاب والسلب ، أو في الكم والكلية والجزئية ، وذلك بالشكل الآتي :

---

(١) انظر : الدكتور/ عبدالرحمن حسن حنبكة : ضوابط المعرفة ، ص١٥٠ ، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م . طبعة دار القلم ، دمشق .

إذا لاحظ المفكر قضية موجبة ، مثل كل انسان متكلم ، فان الفكر في استطاعته أن يشتق منها قضية أخرى مخالفة لها ، وهي : ليس كل انسان بمتكلم وهكذا يعمل الفكر في القضايا الأخرى ، وهذا ما أشار اليه أرسطو بقوله : (فقد يمكن في كل ما أوجبه موجب أن يسلب ، وفي كل ما سلبه أن يوجب ، فمن البين اذن أن لكل ايجاب سلبا قبالته ، ولكل سلب ايجابا قبالته فليكن التناقض هو هذا) (١) .

العكس :

هو من أقسام الاستدلال المباشر في القضايا ، أو من أحكام القضايا ، وينقسم الى ثلاثة أقسام : (عكس مستوي ، عكس نقيض موافق ، عكس نقيض مخالف . والعكس عملية عقلية مشتقة من القضية المطروحة ، وهو يشبه التقابل بين القضايا . والعكس المستوي : هو جعل الجزء الأول من القضية ثانيا ، والثاني أولا ، مع بقاء الصدق والكيف بحالهما وكذلك الحكم في الشرطيات المتصلة) (٢) .

الاستدلال غير المباشر :

الاستدلال غير المباشر هو المندرج بشكل مباشر تحت عنوان الفصل المسمى بالبراهين عند فلاسفة اليونان ، والبحث فيما مضى قد تكلم في مبحث

---

(١) أرسطو : منطق أرسطو ، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، جـ١ ، ص١٠٤ – ١٠٥ ، طبعة وكالة المطبوعات ، الكويت ، ودار القلم ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٠م .

(٢) انظر : الدكتور/ عبدالرحمن حسن حنبكة : ضوابط المعرفة ، ص١٧٩ ، والدكتور/ عوض الله حجازي : المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ، ص١٢٨ – ١٢٩ ، طبعة دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ، سنة ١٣٨٣هـ – ١٩٦٤م .

التصورات التي هي بمثابة الوصول الى مبحث التصديقات ، وهو الخاص بالاستدلالات ، وقد تناول البحث الشق الأول من الاستدلال المباشر ، أما الآن فان البحث يحاول بيان النوع الثاني من أنواع الاستدلال ، وهو الاستدلال غير المباشر هو استدلال يعد ثمرة عمل الذهن في الدلالة على قضية ما ، أو على مسألة ما ، وهو ناتج فكري ، والبحث هنا ، في الاستدلال غير المباشر ، الذي هو استدلال يعتمد على أكثر من مقدمة واحدة ، وأن الذهن ينتقل فيها من حكم الى حكم آخر ، وينقسم هذا النوع من الاستدلال الى ثلاثة أنواع :-

١- قياس .

٢- واستقراء .

٣- وتمثيل (١) .

ووجه الحصر في هذه الثلاثة : أن الاستدلال ما هو الا طلب المجهول والتوصل اليه بواسطة المعلوم ، وهو انتقال الفكر من المعلوم التصديقي الى المجهول التصديقي - وهو النتيجة . فان كان الانتقال الذهني من الأمر الكلي الى الجزئي (أي من الأعم الى الأخص) بواسطة الحد الأوسط فهو القياس .

وإن كان الانتقال من الجزئي الى الكلي (أي من الأخص الى الأعم) فهو الاستقراء .

---

(١) انظر : الدكتور/ محمد شمس الدين ابراهيم سالم : تيسير القواعد المنطقية ، شرح للرسالة الشمسية ، ص٢٠١ وما بعدها ، طبعة مطبعة حسان ، مصر ، الطبعة الرابعة ، سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

وإن كان الانتقال من الحكم على جزئي الى الحكم على جزئي آخر مشابه له في علته فهو التمثيل . فان هذه الأنواع من الاستدلال غير المباشر تشترك كلها في كون الذهن ينتقل فيها من حكم الى حكم آخر بواسطة الحد الأوسط ، ومصدر ركيزة البحث هنا ، أنه يبحث في مدى افادة هذه الاستدلالات لليقين ، وذلك من خلال بيان هذه الاستدلالات والحجج وبيان أنواعها . ومن أجل تحقيق العلم واثباته ربط أرسطو بين العلم والبرهان وما ذاك الا لتحقيق العلم الحق ، ومثال في هذا الصدد : (وانما نرى أنا قد علمنا الشئ علما حقيقيا في الغاية متى علمنا الشئ لا بأن عارضا له على نحو ما يعلمه السوفسطائيون ، بل متى علمناه بالعلة الموجبة لوجوده وعلمنا أنها علته، فانه لا يمكن أن يوجد من دون تلك العلة ، ومن الدليل على أن العلم الحقيقي هو هذا أن كل من يدعي أنه قد علم الشئ فانه انما يرى أنه قد علمه بهذه الجهة سواء علمه بالحقيقة أو لم يعلمه فان كليهما انما يعلمان أنهما علما الشئ بهذه الجهة . لكن الفرق بينهما أن الذي لا يعلم بالشئ على واحد به يظن أنه علمه بعلته وهو لم يعلمه والذي علمه على التحقيق علمه بعلته واذا كان هذا هو العلم الحقيقي المطلوب ، فالذي يفيد هذا العلم هو البرهان ، وقد يقال العلم الحقيقي على نحو آخر وهو العلم المكتسب بالحد) (١) وبالنسبة لحصر العلم على القياس الذي نادى به ارسطو ومن بعده فلاسفة الاسلام يرى ابن تيمية أنه قول بغير علم ورد على هذه المقولة بحجج ، منها :

١- قال : قولهم انه لا يعلم شئ من التصديقات الا بالقياس الذي ذكروا صورته ومادته - قضية سلبية نافية ، ليست معلومة بالبديهة . ولم يذكروا على هذا السلب دليلا أصلا ، فصاروا مدعين ما لم يبينوه .

---

(١) ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو ، تحقيق جيرار جهامي ، جـ٢ ، ص٣٧٣ ، طبعة المكتبة الشرقية ، بيروت ، سنة ١٩٨٢م .

٢- أن الفرق بين البديهي والنظري أمر نسبي محض . يقول ابن تيمية في حجته هذه : إنهم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات منها بديهي ، ومنها نظري ، وأنه يمتنع أن تكون كلها نظرية لافتقار النظري الى البديهي . واذا كان كذلك فالفرق بين البديهي والنظري انما هو بالنسبة والاضافة .... البديهي من التصديقات هو ما يكفي تصور طرفيه - موضوعه ومحموله - في حصول تصديقه ، فلا يتفق على وسط يكون بينهما - وهو الدليل الذي هو الحد الأوسط - سواء كان تصور الطرفين بديهيا أو لم يكن .

٣- اختلاف أحوال الناس في احتياجهم أو عدم احتياجهم الى الدليل ، يقرر ابن تيمية في هذه الحجة أن (كون الوسط - الذي هو الدليل - قد يفتقر اليه في بعض القضايا بعض الناس دون بعض ، فهو أمر بين . فان كثيرا من الناس تكون القضية عنده حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة ، وغيره انما عرفه بالنظر والاستدلال) (١) .

٤- أن القياس المذكور لا يفيد علما الا بواسطة قضية كلية موجبة فلا بد من كلية جامعة ثابتة في كل قياس . وهذا متفق عليه معلوم ايضا . ولهذا قالوا : لا قياس عن سالبتين ، ولا عن جزئيتين واذا كان كذلك وجب أن تكون العلوم الكلية الكلمات الجامعة هي أصول الأقيسة والأدلة وقواعدها التي تبني عليها وتحتاج إليها (٢) .

---

(١) انظر : ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٨٨ - ٩١ .

(٢) انظر : ابن تيمية : نقض المنطق ، تحقيق الشيخ/ محمد بن عبدالرزاق حمزة ، والشيخ/ سليمان بن عبدالرحمن الصنيع ، ص٢٠٢ .

كل هذه الحجج تؤيد الرأي القائل بعدم حصر العلم على القياس ؛ وأن الفكر في استدلالاته لا يحتاج الى قياس أو برهان ، وأن هناك من القياس ما هو نظري لا يحتاج الى تعلم .

ومن المقررات الأولية أن فلاسفة الاسلام قد قبلوا المنطق اليوناني قبولا تاما ، ودافعوا عنه أشد دفاع تجاه منكريه من مفكري الاسلام (١) بل ان بعض الفلاسفة ، أمثال الفارابي حاول أن يوفق بين الدين والفلسفة بحيث صبغ الفلسفة والمنطق بالصبغة الدينية وذلك من خلال أبحاثه النظرية والفكرية والمنطقية ، وأقر بأن الشرع قد حث على الأخذ بالمنطق (٢) .

ولكن قبول فلاسفة الاسلام لهذا المنطق ، كيف كان ؟ هل قبلوه على ما هو عليه ، أو أنهم اضافوا اليه الجديد في مواطن وحذفوا منه العقيم في مواطن أخرى ؟ وما هي براهينهم الاستدلالية ؟ هل هي براهين واستدلالات يونانية ، أو أنها استدلالات وبراهين فيها الجديد ؟ هذا ما يحاول البحث أن يوضحه خلال هذا الفصل .

ومن المقررات الأولية لبيان مدى تأثر فلاسفة الاسلام بالمنطق اليوناني الاعتراف بأن فلاسفة الاسلام أخذوا المنطق الأرسطاليسي في صوره الاستدلالية كما تركه أرسطو ، وقد يعود السبب الى تحمس فلاسفة الاسلام

---

(١) انظر : الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ص٢٩ وما بعدها .

(٢) انظر : الفارابي : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، ص٩ وما بعدها .

للمنطق الأرسطوطاليسي واعجابهم الشديد بالتراث الإغريقي بعامة والمباحث الميتافيزيقية خاصة ، وهكذا لم يكن لهم بد من تبني مناهج البحث الاغريقي نفسها ولاسيما وأن الميتافيزيقا الأرسططليسية تقوم شكلا ومضمونا على المنطق ، وهنا يلاحظ أن معظم المباحث الميتافيزيقية الخاصة بفلاسفة الاسلام تقوم على المنطق ومناهجه ، ولهذا (يرى البعض أن الفلاسفة المسلمين كانوا امتدادا للعقل الهليني في العالم الاسلامي وأن الوشائج التي كانت تربطهم بالاسلام وروحه كانت واهية تماما) (١) حتى أن بعض الرافضين للتراث اليوناني قد ترددوا وتنازلوا عن مبدئهم ، نرى ذلك لدى الامام الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) ، بينما في مكان آخر نراه قد اعتبر العلم بالمنطق اليوناني شرطا من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين ، وأنه لا يمكن للمسلمين أن يتخلصوا من الخطأ في الاستدلال الفقهي والفكري الا اذا تبنوا منهج البحث الأرسطاليسي ، ونظر الى المنطق على أنه علم معياري، وأنه ميزان للحق والصواب (٢) .

وعلى كل فقد انكب فلاسفة الاسلام على المنطق الأرسطاليسي ، حتى أنهم لم يدعوه كما تركه مؤلف الأورجانون نفسه ، بل خلال أبحاث مفسرة له أحيانا ، مكملة له تارة ، ومعارضة له تارة أخرى ، بحيث يتحتم على باحث منطق الشراح الاسلاميين أن يعود الى التراث المنطقي الهليني بعد أرسطو

---

(١) انظر : الدكتور/ مهدي فضل الله : آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق ، ص١٩٧ ، طبعة دار الأندلس ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، بيروت .

(٢) انظر : الغزالي : معيار العلم ، ص١١٦ ، الطبعة الثانية سنة ١٩٧٨م ، طبعة دار الأندلس ، بيروت ، والقسطاط المستقيم ، ص١٨٨ وما بعدها .

جميعه ، لكي يتبين مصادر هذا المنطق الاسلامي (١) ، ومن هنا فانه من الصعوبة بمكان أن يرد منطق الشراح الاسلاميين الى مصدر واحد هو المنطق الارسطاليسي ، بل دخلت في هذا المنطق عناصر مشائية وضعها تلامذة أرسطو من بعده ودخلت فيه عناصر رواقية وافلاطونية محدثة وأثرت عليه الدراسات اللغوية أشد تأثير ، وبالتالي فقد انقسم الشراح الاسلاميون أمام هذه المصادر المنطقية الى فريقين : فريق مشائي ، وفريق رواقي . وذلك أن البعض قد ساير أرسطو ، والبعض الآخر نهج نهج الرواقيين ، وبهاتين النظرتين انقسم الشراح الاسلاميون الى قسمين متعارضين . ومن المسائل التي اختلفوا فيها ، مفهوم المنطق بين الآلية والعلمية (وثمة خلاف قديم حول طبيعة المنطق وصلته بالفلسفة ، نشأ من أن أرسطو حين قام بتقسيم العلوم الفلسفية لم يجعل للمنطق مكانا في هذه القسمة ، في حين اعتبره الرواقيون صراحة جزءا من الفلسفة ، فالفلسفة عند الرواقيين تنقسم الى العلم الطبيعي والجدل والأخلاق . والجدل هو المنطق . فلم يكن مفر من أن يدافع الاسكندر الافروريسي – وهو المشائي المخلص – عن وجهة نظر استاذه ، ويبين أن المنطق حقيقة ليس جزءا من الفلسفة ، بل هو مجرد آلة لها) (٢) ومن ثم انتقل هذا الخلاف القائم بين المفهوم المشائي للمنطق والمفهوم الرواقي له الى عصر فلاسفة الاسلام الذين انقسموا بدورهم تبعا لتلك النظرتين في طبيعة المنطق . واذا تناول البحث موقف الشراح المشائين من طبيعة المنطق يجد أن أمثال الفارابي (٣٥٣هـ – ٩٥٠م) والخوارزمي (٣٨٧هـ – ٩٧٧م) وابن سينا (٤٢٨هـ – ١٠٨٧م) وغيرهم من الذين

---

(١) الدكتور/ علي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص٣١ .
(٢) نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي، ترجمة الدكتور/ محمد مهران ، ص١٨-١٩ طبعة دار المعارف ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٥م .

يتبعون الفهم الأرسطاليسي لطبيعة المنطق ، بوصفه مدخلا وآلة للعلوم أنهم قد اضطربوا فيه – أي في طبيعة المنطق – عندما ترددوا في اعتباره آلة للعلوم ، أو مجرد مدخل لها . أما الفارابي فتلاحظ أنه في موضوع المنطق كان مضطربا ، ففي كتابه (التوطئة) أو (الرسالة التي صدر بها المنطق) يعتبر المنطق آلة تستعمل في أجزاء الفلسفة ، وذلك بعد ما ذكر تقسيم الفلسفة عنده، وهي: علم التعاليم ، والعلم الطبيعي ، والعلم الالهي ، والعلم المدني(١)، ومن ثم قال : (وصناعة المنطق آلة اذا استعملت في اجزاء الفلسفة حصل بها العلم اليقيني لجميع ما تشتمل عليه الصنائع العلمية ، ولا سبيل الى اليقين الحق في شئ مما يلتمس عليه دون صناعة المنطق) (٢) . وفي مكان آخر من مؤلفاته تراه ينظر الى المنطق على أنه جزء من الفلسفة ، وواضح ذلك من خلال تقسيمه للعلوم وموادها التي لا تخلو من أن تكون إما إلهية واما منطقية وإما رياضية أو سياسية (٣) . وكذلك فان ابن سينا قد بدا عليه هذا الاضطراب والتردد في اعتبار المنطق آلة للعلوم أو جزءا من الفلسفة ، وذلك حينما اعتبر المنطق آلة العلم في كتابه (منطق المشرقين) ، وهذا واضح من قوله : (وانما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم – لأنه يكون علما منبها على الأصول التي يحتاج اليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم) (٤) ، وكذلك ترى هذا الاضطراب في كتابه (الاشارات والتنبيهات) وذلك عندما عرف المنطق بأنه (آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره) (٥)،

---

(١) انظر : الفارابي : المنطق عند الفارابي ، تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، جـ١ ، ص٥٨ ، طبعة دار المشرق ، بيروت ، سنة ١٩٨٥م .

(٢) المصدر السابق ، ص٥٩ .

(٣) الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين ، ص٢٧ .

(٤) ابن سينا : منطق المشرقين ، ص٥ .

(٥) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور/ سليمان دنيا ، جـ١ ، ص١٦٧ .

وفي صفحات تالية من كتاب منطق المشرقين تراه يعتبر المنطق جزءا من الفلسفة ، وذلك عندما قسم العلوم النظرية الى أربعة أقسام (وقد جرت العادة بأن يسمى العلم بالقسم الأول علما طبيعيا ، وبالقسم الثاني رياضيا ، وبالقسم الثالث إلهيا ، وبالقسم الرابع كليا ، وان لم يكن هذا التفصيل متعارفا . فهذا هو العلم النظري) (١) وخير من جمع ووفق دون هذا الاضطراب والتردد في اعتبار المنطق جزءا من الفلسفة أو اعتباره آلة وأداة للفلسفة الخوارزمي في كتابه (مفاتيح العلوم) في موضوع أقسام الفلسفة ، عندما قال : (وتنقسم الفلسفة قسمين : أحدهما الجزء النظري ، والآخر الجزء العلمي . ومنهم من جعل المنطق جزءا ثالثا غير هذين ، ومنهم من جعله جزءا من أجزاء العلم النظري ، ومنهم من جعله آلة للفلسفة ، ومنهم من جعله جزءا منها وآلة لها) (٢) غير أن هذا التردد والاضطراب بالنسبة لهذه المسألة ليست ذات أهمية بالغة من حيث إنها تؤثر على البنية المنطقية ، لأن الاختلاف فيها ناشئ من النظر الى مفهوم الفلسفة (فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة منقسمة الى الوجودين المذكورين (الوجود الذهني والوجود الخارجي) فلا يكون هذا العلم عنده جزءا من الفلسفة ، ومن حيث هو نافع في ذلك تكون آلة للفلسفة . ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري ، ومن كل وجه ، يكون أيضا عنده جزءا من الفلسفة وآلة لسائر أجزاء الفلسفة) (٣) .

---

(١) ابن سينا : منطق المشرقين ، ص٧ .

(٢) الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، ص٧٩ ، طبعة ادارة الطباعة المنيرية ، القاهرة ، د.ت .

(٣) ابن سينا : كتاب الشفاء ، المنطق ، المدخل ، تحقيق الدكتور/ ابراهيم مدكور ، ص١٤ ، طبعة وزارة المعارف العمومية ، القاهرة ، سنة ١٩٥٢م .

اذن فموقف ابن سينا من هذه المسألة توفيق بين المشائية والرواقية ، واعلن طرحه هذا عندما قال : (ان المشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول : أما من الباطل فلأنه لا تناقض بين القولين ، فان كل واحد منهما يعني بالفلسفة معنى آخر ، وأما من الفضول فان الشغل بأمثال هذه الأشياء ليس مما يجدي نفعا) (١) .

مفهوم المنطق بين الصورية والمادية : تعد هذه المسألة من المباحث المختلفة فيها بين الشراح الاسلاميين ، ومرد هذا الاختلاف يعود الى اختلاف وجهات النظر في دراسة منطق أرسطو ، فقد رأى البعض أن منطق أرسطو منطق صوري ، والبعض الآخر اتبع الرواقيين الذين أرجعوا المنطق الى صورية بحتة (٢) . ومن هنا اتبع المشائيون أرسطو في منطقه (ولم يدخلوا في المنطق غير القوانين المصاغة على هيئة رموز متغيرة ، لا تطبيقاتها المصاغة في حدود معنية . ولما كانت هذه الحدود هي المسماه بالمادة المنطقية ، فمعنى ذلك أنهم جردوا المنطق من مادته ، وأبقوا فقط على صورته) (٣) غير أن حقيقة الأمر قائمة على أن أرسطو قد جمع بين النظرة الصورية والمادية معا ، ذلك أن مفهوم المنطق الصوري عنده منطلق من نظرته للعلم المنطقي الذي هو جدير بهذا الاسم (وهو أن يكون – أي العلم – علما بما هو كلي ، ولكن بينما تبدأ العلوم الجزئية من الأشياء وتبنى علاقاتها العامة ، فان المنطق يبدأ من المفاهيم ويبنى العلاقات بين هذه المفاهيم لا بين الأشياء . الا أن المفهوم في حقيقه أمره هو صورة تتحقق فعليا في مجموعة

(١) المصدر السابق ، ص١٥ – ١٦ .
(٢) انظر : الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص٣٥.
(٣) نيقولا ريشر : تطور المنطق العربي ، ترجمة الدكتور/ محمد مهران ، ص٢٤ .

من الجزئيات التي تنتمي الى نفس الجنس ، وعلى ذلك ، تكون عناية المنطق منصبة على دراسة الصورة المجردة - المفاهيم - التي هي انعكاسات لصور الأشياء الواضحة في العقل) (١) ومن ثم نظر المشائيون في البرهان والقياس على أنه منتج للمطالب على العلوم من حيث شكله دون مادته .

وكذلك فمن المسائل التي اختلف فيها الشراح الاسلاميون مسألة محتويات الأورجانون وأقسامه فقد كان الأورجانون عند أرسطو يشمل المقولات ، والعبارة ، والتحليلات الأولى ، والتحليلات الثانية والجدل ، والسفسطة ، ومن ثم أتى الشراح اليونانيون فأضافوا اليها الشعر والخطابة ، ووضع المتأخرون من الشراح الاسكندريين : إيساغوجي (٢) مقدمة لهذه الكتب ، وتابعهم الشراح المشائيون الاسلاميون . غير أن المتأخرين من المناطقة أو الشراح الرواقيين لم يأخذوا بهذا الرأي ، بل كان لهم رأي يخالف الاثنين ويتفق مع نظرتهم العامة عن المنطق وأنه المذهب الصوري البحت ، فحذفوا كما قلنا التحليلات الثانية والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وهي التي تبحث في مادة المنطق (٣) .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٥ .

(٢) انظر : أبو الفرج بن الطيب : تفسير كتاب ايساغوجي لفرفوريوس ، تحقيق الدكتور/ كوامي جيكي ، طبعة دار المشرق ، بيروت ، د. ت .

(٣) انظر الدكتور/ على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ص ٣٦ ، ونيقولا ريشر : تطور المنطق العربي ، ترجمة الدكتور/ محمد مهران ، ص ٢٧ وما بعدها .

وأما المسألة الأخيرة المتعلقة بمنطق الشراح الاسلاميين ، فهي تلك المسألة المتفق عليها فيما بينهم ، وهي المتعلقة بتقسيم مواد المنطق ، فقد بدأت كتبهم بتقسيم مادة موضوع المنطق ، والعلم عموما ، الى نوعين : التصور والتصديق . والطريق الذي نتوصل به الى التصور هو الحد ، والى التصديق هو القياس وقد استمد الاسلاميون هذا التقسيم من أرسطو ، ذلك أننا نجد فكرة تقسيم العلم الى تصور وتصديق لديه فهو يبدأ الفصل السادس من المقالة الثالثة من كتاب النفس بقوله: (إن العلم ينقسم الى تصور وتصديق)(١) وهذا ما يجعل البحث يجزم بأن التقسيم المذكور أرسطاليسي بحت.

وكذلك فإن من المسائل المتفق عليها فيما بين غالبية مناطقة العرب اعتبار المنطق الفيصل الوحيد للحقيقة العلمية ، ويتضح هذا بشكل مبسط ودقيق في مقدمات كتبهم وعناوينها ، ولذا تناول البحث مقدمات كتب الفارابي(٢) حيث إنه في البداية أكد على أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، ومن ثم يصل الفارابي بالباحث الى وجوب استعمال القياس البرهاني المنطقي ، وذلك لأن (الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس ، أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي . وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا اليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم انواع القياس – وهو المسمى برهانا – واذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى ووجود ذاته بالبرهان كان من الأفضل – أو الأمر الضروري – لمن أراد أن يعلم الله

---

(١) أرسطو : النفس ، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، ص ٧٨ ، طبعة وكالة المطبوعات ، الكويت ، ودار القلم ، بيروت ، د. ت .

(٢) انظر على سبيل المثال المنطق عند الفارابي ، تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، ج١، ص٥٥ .

تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهاني والقياس الجدلي ، والقياس الخطابي ، والقياس المغالطي ؟) (١) اذن فهذا النص يؤكد على أن الفارابي قد نظر الى المنطق على أنه الفيصل الأعلى للحقيقة العلمية ، وهذا اعتقاد منه بأن المنطق اليوناني يؤدي الى اليقين ، واعتقاده هذا جعله يجزم بأن الفقيه في أحكامه (إنما عنده قياس ظني ، والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل (٢) على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول) (٣) وفي موقف آخر تجده يؤكد على هذا المعنى، وهو ما ذكره في صدر كتابه (المنطق عند الفارابي) ، بقوله : (قصدنا النظر في صناعة المنطق ، وهي الصناعة التي تشمل على الأشياء التي تسدد القوة الناطقة نحو الصواب ، في كل ما يمكن أن يغلط فيه . وتعرف كل ما يتحرز به من الغلط في كل ما من شأنه أن يستنبط بالعقل . ومنزلتها من العقل منزلة صناعة النحو من اللسان . فكما أن علم النحو يقوم اللسان عند الأمة التي جعل النحو للسانها ، كذلك علم المنطق يقوم العقل حتى لايعقل الا الصواب ، فيما يمكن أن يغلط فيه . فنسبة

---

(١) الفارابي : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال مراجعة مصطفى عبدالجواد عمران ، طبعة المكتبة المحمدية التجارية مصر ، الطبعة الثانية ، سنة ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م .

(٢) يقصد الفارابي بالتأويل : اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشئ بشبيهه ، أو سببه أو لاحقه أوتعارضه أو غير ذلك من الأشياء التي وردت في تعريف أصناف الكلام المجازي (أنظر : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، ص ١٦) .

(٣) الفارابي ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، ص ١٦ .

علم النحو الى اللسان والألفاظ كنسبة علم المنطق الى العقل والمعقولات) (١) اذن فبعذه النظرة الفارابية للمنطق اليوناني يكون الفارابي - من أوائل المناطقة الاسلاميين الذين نظروا الى هذا المنطق على أنه الحقيقة الأعلى للحقائق وأن العقل المنطقي لا يستقيم الا اذا أخذ بالمنطق اليوناني . ومن هنا عرف المنطق بتعريف مميز ، وذلك عندما عرفه بأنه (آلة اذا استعملت في أجزاء الفلسفة حصل بها العلم اليقين لجميع ما تشتمل عليه الصنائع العلمية والعملية ، ولا سبيل الى اليقين الحق في شئ مما يلتمس علمه دون صناعة المنطق واسمها مشتق من النطق) (٢) ومن ثم أتى ابن سينا وهو يقتفي خطى الفارابي ، ونظر الى المنطق اليوناني منذ الوهلة الأولى على أنه الحقيقة الأعلى للحقائق العلمية ، وهذا ما تضمنه مقدمات كتبه ، وذلك عند ما تكلم في تقسيم العلوم ، وقال : (وتنقسم العلوم الأصلية الى قسمين - فإن العلم لا يخلو اما ان ينتفع به في أمور العالم الموجودة وما هو قبل العالم ، ولا يكون قصارى طالبه أن يتعلمه حتى يصير آلة لعقله يتوصل بها الى علوم هي علوم أمور العالم وما قبله . وإما أن ينتفع به من حيث يصير آلة لطالبه فيما يروم تحصيله من العلم بالأمور الموجودة في العالم وقبله . والعلم الذي يطلب ليكون آلة قد جرت العادة في هذه الزمان وفي هذذ البلدان أن يسمى علم المنطق) (٣) وبتأكيدات ابن سينا على أن المنطق آلة في سائر العلوم كان يهدف الى اثبات نتيجة مفادها أن المنطق يؤدي الى اليقين والحقيقة وهذا ما أثبته صراحة في كتابه (النجاة) عندما تطرق الى منفعة المنطق ، ورأى أن

---

(١) الفارابي : المنطق عند الفارابي ، تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، ج١ ، ص٥٥ .
(٢) المصدر السابق ، ج١ ، ص٥٥ .
(٣) ابن سينا : منطق المشرقين ، ص ٥ .

نسبتها الى (الرؤية نسبة النحو الى الكلام ، والعروض الى الشعر ، لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما اغنيا عن تعلم النحو والعروض ، وليس شئ من الفطرة الانسانية بمستغن في استعمال الرؤية عند التقدم باعداد هذه الآلة ، الا أن يكون انسانا مؤيدا من عند الله تعالى) [1] وذلك بمعنى أن الانسان في حاجة ماسة الى تعلم المنطق اليوناني والآخذ به في العلوم وذلك من أجل الوصول الى الحقيقة واليقين .

ومهما يكن من أمر فإن هذه هي نظرة الشراح الاسلاميين للمنطق اليوناني ، واعتقد ان البحث قد درس هذه المسألة وردها بالرفض وعدم اليقين من خلال المعترضين عليها ، وهم يؤكدون رفضهم هذا بحجج وأدلة يسلم بها العقل .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، تقديم الدكتور/ ماجد فخري ، ص ٤٤ ، مطبعة دار الآفاق ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .

التصورات والتصديقات :

إن منطق الشرح ينقسم في حقيقته الى قسمين :

قسم التصورات ، وقسم التصديقات

من المقررات الأولية بالنسبة لمنطق الشراح الاسلاميين أن هناك رائدين من رواده لم ينازعهما أحد في مكانتهما المنطقية من حيث الشرح والجوامع والإضافة والتجديد ومختصراته ، هما الفارابي وابن سينا ، والأول مهد للثاني ، ومن ثم سار على دربه وأخذ يضيف الجديد في شروحاته . كما أن البحث لا ينكر من أن ابن سينا نفسه أعلن أن المنطق كدلالة عقلية هي للمعلم الأول – أرسطوطاليس – دون غيره . ولكن في الوقت ذاته لا ينبغي لنا أن ننكر حق فلاسفة الاسلام فيما أضافوه وأحدثوه وكذلك ليس من الحق أن ننكر تأثيرات المنطق القديم على منطق فلاسفة الاسلام . ومن هنا فان البحث يجد في منطق الشراح جوانب تتميز بالكيف أتت في صورة الكم ، وهذه نتيجة حتمية لذلك الكيف الذي يتميز بعمليتين متتاليتين : عملية تحليلية ، وعملية تركيبية (١) .

ففي العملية التحليلية نتوصل الى العناصر الأساسية في الموقف أو التجربة ، فتقدم الجديد في الرؤية التي نريد والصورة التي نقصد . وفي العملية التركيبية حالة أخرى تعتمد التدرج من البسيط الى ما هو أكثر تعقيدا ، ومن الذعنية الى نقيضها ومن الأحكام النسبية الى أحكام أشد عموما وأبعد ضرورة . وهاتان العمليتان مندرجتان ومتصلتان بمبحث التصورات

---

(١) الدكتور/ جعفر آل ياسين : المنطق السينوي ، ص١٠ .

والتصديقات ، ومن هنا فان البحث يرى لزاما عليه أن يبين هاتين العمليتين من خلال هذين المبحثين . ذلك أن المنطق عند مؤسسه أرسطو قد قسم حسب تحصيل العقل الى ثلاثة مراحل :

١- المقولات ، وتبحث في التصورات العامة المتعلقة بالمفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها ، وهي تعد مقدمات أولية للمنطق.

٢- العبارة ، وهي التي تبحث وتتعلق بالأقوال المؤلفة من التصورات والمعقولات الدالة عليها .

٣- التحليلات ، وتبحث في الاستدلال القائم على القياس المكون من المقدمتين والنتيجة .

وقفت هذه المراحل الثلاث عند هذا الحد عن أرسطو ، ومن ثم أخذ الشراح الاسلاميون بتطوره حتى بلغ ثمانية مراحل عقلية ، وهي على الشكل الآتي : (المقولات ، العبارة ، القياس ، الأقاويل البرهانية ، الجدل ، السفسطة ، الخطابة ، الشعر) غير أن الشراح الاسلاميين يرون أن المنطق إنما يتلمس من البرهان . وغيره من الموضوعات المنطقية الأخرى الكامنة في الموضوعات السبعة الباقية فهي تعد كمقدمات ونتائج تستعمل من أجل البرهان ، وهذا ما أكد عليه الفارابي بقوله : (وبهذا الترتيب عدد المقدمات التي منها يلتئم القياس ، والثالث كتاب القياس ويشتمل على الأشياء التي تركب عن المقدمات المذكورة في كتاب العبارة . فهذه الثلاثة تشتمل على ما يعم الصنائع الخمسة . والكتاب الرابع كتاب البرهان ويشتمل على القوانين الخاصة التي بها تلتئم صناعة الفلسفة خاصة ، ثم الكتب الأربعة الباقية تشتمل على كل واحدة من الصنائع الباقية) (١) .

---

(١) الفارابي : المنطق عند الفارابي ، تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، جـ١ ، ص٥٨ .

ونفس النظرة أتت من ابن سينا للمنطق ، وهو أن المنطق انما يلتمس من القياس البرهاني ، وذلك حين اعتبر الموضوعات الأخرى غير البرهان مداخل وشكليات للبرهان ، وأن البرهان هو الناتج الفكري للعمليات التحليلية .

١- التصورات :

من السطور السابقة يبدو أن ركيزة اهتمام المناطقة الشراح الاسلاميين قد انصب على مبحث التصورات بشكل أوسع ، وذلك من خلال دراسة الألفاظ من حيث صلتها بالمعاني ، لذا يرى ابن سينا أنه (لما كانت المخاطبات النظرية بألفاظ مؤلفة ، والأفكار العقلية من أقوال عقلية مؤلفة وكان الفرد قبل المؤلف ، وجب أن نتكلم أولا في اللفظ المفرد) (١) هذا ما أراد البحث أن يثبته ، وهو أن دراسة الألفاظ التصورية أخذت مكان الصدارة في مؤلفات مناطقة العرب . ومن هنا أخذ الشراح الاسلاميون في تقسيم الألفاظ من زوايا مختلفة ، حصروها في الآتي :-

١- دلالة اللفظ على المعنى .

٢- عموم المعنى وخصوصه .

٣- الافراد والتركيب .

٤- المفرد في نفسه .

٥- نسبة الألفاظ الى المعاني .

ومن هنا فان هذه الزوايا سميت بالتصور ، وهو ادراك للماهية من غير حكم عليها بنفي أو اثبات . وبناء على هذا فان الشراح الاسلاميين أمثال الفارابي وابن سينا يرون في التصور خطوة أولية للعملية المنطقية ، وذلك

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص٤٤ .

عندما أخذا في توضيح كيفية التدرج في حصول الأحكام العقلية من أشياء حاصلة في الأوهام والأذهان الى أشياء أخرى غير حاصلة في الأوهام والأذهان ولكنها مستخلصة بتلك الأولى ، وهذا ما أكد عليه الفارابي ، بقوله : (الأشياء التي تعلم منها ما يعلم لا باستدلال ولا بفكر ولا برؤية ولا باستنباط، ومنها ما يعلم بفكر ورؤية واستنباط . والتي تعلم أو توجد لا بفكر ولا باستدلال أصلا أربعة أصناف : مقبولات ومشهورات ومحسوسات ومعقولات أول) (١) وماعدا هذه الأصناف من المعلومات فانما نحصل عليها بقياس واستنباط . ونفس الشئ ذكره ابن سينا ، عندما قال : (والأشياء التي تحصل في أوهامنا وأذهاننا ، لأن لها أن تتمثل في أذهاننا فنتصورها . وحينئذ لا يخلو إما أن تكون قد تصورنا منها تصورا لا يصحبه تصديق مثل تصورنا معنى قول القائل (انسان) وقولنا (الحيوان الناطق المائت) ، وقولنا (هل نمشي؟) والتصور الذي يصحبه التصديق هو مثل تصورنا قول القائل (الأربعة زوج) إذا صدقناه أيضا فانه لا محالة مما يجب أن يعتقد صدقه فيكون قولنا (الأربعة زوج) مما يتقدم فيتصور معناه ، فاذا حصل لنا التصور حصل لنا التصديق به ، لكن التصور هو المقدم فان لم نتصور معنى ما – لم يتأت لنا التصديق به . وقد يتأتى التصور من غير أن يقترن به التصديق)(٢). ومن هذه النظرة القائمة على التصور والتصديق ، عرف ابن سينا المنطق ، بقوله : (فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقال من أمور حاصلة في ذهن الانسان الى أمور متحصلة) (٣) .

---

(١) الفارابي: المنطق عند الفارابي ، تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، ج١، ص٦٤-٦٥.
(٢) ابن سينا : منطق المشرقين ، ص٩ .
(٣) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور/ سليمان دنيا ، جـ١ ، ص١٧٧ .

وعلى هذا فان نظرة ابن سينا في تعريفه للمنطق حصيلة للمعاني المتصورة والتي قد يتعدى في بعضها التصور الى التصديق ، (واذا كان الأمر كذلك فان الأشياء التي نسلك الى تحصيلها في أوهامنا وأذهاننا ، أو عقولنا أو نفوسنا ... إما أن نروم بذلك حصول تصورها لنا فقط ، أو نروم حصول تصديق منا بالواجب فيها) (١) .

من المقررات الأولية للمنطق ، هو اقرار أن الطريق الذي يحصل به التصور مباين للطريق الذي به يتحصل التصديق . ومن هنا يسمى ما يحصل به التصور قولا شارحا ، أو قولا ، أو حدا ، ومنه ما يسمونه رسما . وما يحصل به التصديق يسمى حجة فمنه ما يسمونه قياسا ، ومنه ما يسمونه استقراء ، أو غير ذلك (٢) .

وبناء على هذه المسميات المنطقية للتصور والتصديق فان على المنطقي أن يعرف مبادئ القول الشارح ، وكيفية تأليفه ، حدا كان أو غيره . وأن يعرف مبادئ الحجة أو كيفية تأليفها قياسا كان أو غيره .

تلك كانت نظرة ابن سينا بالنسبة للآخذين بالمنطق اليوناني ، وسمي بالمنطق اليوناني أو منطق الشراح الاسلاميين بناء على أنه في خطه الأساسي من بنيانه وتقسيمه للعمليات العقلية لا يخرج عن المنهجية الأرسطاليسية . وأن كل ما نادى به أرسطو قد نادى به فلاسفة الاسلام ، وبالمقارنة فيما سبق من التمهيد للمنطق عند اليونان يتضح هذا للبحث .

---

(١) ابن سينا : منطق المشرقين ، ص٩ .
(٢) انظر : ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور/ سليمان دنيا ، جـ١ ، ص١٨٤ – ١٨٥ .

التعريـــف :

الأبحاث السابقة التي تناولت البحث في اللفظ والمعنى لم تكن سوى مقدمات لمبحث التعريف ، وكذلك فان نظرية التعريف تعد الجزء المكمل لمبحث التصورات ، وقد تناول البحث أهمية مبحث التعريف وجهات نظر المدارس الاسلامية فيها ، ومن هنا فان البحث يقتصر في دراسته على التعريف عند المناطقة العرب .

من البديهيات الأولية المتعلقة بنظرية المعرفة يجول هذا المبحث بين المنطق والميتافيزيقا الأرسططاليسية ، ذلك أن الغاية الأساسية من التعريف عند أرسطو الوقوف على ماهية المعرف من خلال التعريف بالحد الحقيقي بواسطة الصفات الذاتية من جنس وفصل ، وبمجرد الوقوف على حقائق الأشياء واثباته في تعريف معين يبين مدى صلته بالميتافيزيقا ، ومن هنا ارتبط المنطق بالميتافيزيقا عند أرسطو ، ومن ثم أخذ مناطقة العرب برأي أرسطو ، وأخذوا يسيرون عليه مع اضافات جديدة كانت من أنفسهم (١) . غير أن البحث يلاحظ أن المؤلفات الفارابية التي أتت فيما بعد مرحلة الشروح والتعليقات على الكتب الأرسططاليسية المنطقية قد أخذت مجرى آخر ، ورأت أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ، وذلك عندما قال : (نحن لا نعرف من الأشياء الا الخواص واللوازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته ، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض , فانا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك

---

(١) قارن أرسطو : منطق أرسطو ، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، جـ١ ، ص٤٤٩ ، والفارابي : المنطق عند الفارابي ، تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، جـ١، ص٨٥ .

ولا النار والهواء والأرض ولا نعرف أيضا حقائق الأعراض . ومثال ذلك : أنا لا نعرف حقيقة الجوهر ، بل انما نعرف شيئا له هذه الخاصية ، وهو أنه الموجود في موضوع ، وهذا ليس حقيقته . ولا نعرف حقيقة الجسم ، بل نعرف شيئا له هذه الخواص ، وهي الطول والعرض والعمق . ولا نعرف حقيقة الحيوان ، بل انما نعرف شيئا له ادراك وفعل ، فان المدرك والفاعل ليس هو حقيقة الحيوان ، بل خاص أو لازم ... لذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء ، لأن كل واحد أدرك لازما غير ما أدركه الآخر ، فيحكم بمقتضى ذلك اللازم) (١) .

واذا تناول البحث وجهة نظر ابن سينا ومعظم مناطقة العرب بالنسبة لمبحث التعريف يجدهم يلتمسون طريقة ايضاح دلالة التعريف ، ويقصد به على وجه الاجمال فعل شئ اذا شعر به شاعر تصور شيئا ما هو المعروف ، وذلك الفعل قد يكون كلاما ، وقد يكون اشارة (٢) والتعريف الذي يكون بالكلام في رأي ابن سينا – اما أن يكون بكلام لا واسطة بينه وبين ما يتصور من جهته ، على النحو الذي يتصور من الكلام ، فيكون ذلك على سبيل دلالة اللفظ على معناه ، وذلك بمعنى أنه يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ، أي المقتبس والحاصل ويسمى بالتعريف الحقيقي ، واما أن يكون بكلام بينه وبين ما يتصور من جهته واسطة ، ويكون ذلك على سبيل دلالة لفظ وصف الشئ ونعته عليه ، فيدل اللفظ دلالته اللفظية على معنى . وهذا يسمى بالتعريف اللفظي ، ويقصد به الاشارة الى تصور حاصل في الذهن فحسب ، وكذلك هناك التعريف بالحد الرسمي وهذا التقسيم الخاص بالتعريف هو الشائع بين كثيرين من مناطقة العرب .

---

(١) الفارابي : التعليقات ، تحقيق الدكتور/ جعفر آل ياسين ، ص٤٠ .
(٢) ابن سينا : منطق المشرقين ، ص٢٩ .

وكذلك فإن مناطقة العرب قد تكلموا في الفرق بين الحد والتعريف ورأوا أن الحد يدل على ماهية الشئ ويتركب من الجنس والفصل ، وأما بالنسبة للتعريف فإنه يقصد منه تحصيل صورة الشئ في الذهن أو توضيح تلك الصورة (١) .

وهذه هي أنواع التعريف عند أرسطو ، التي هي : تعريف يفيد ماهية الشئ المعرف ، وتعريف لا يفيد ماهية الشئ المعرف ، ولكن يعين علاقة لفظية بين المحدود والحد الذي يشير اليه ، وعلى هذا الأساس أقيم التقسيم المشهور : التعريف بالحد الحقيقي ، والتعريف بالحد اللفظي (٢) . وأخذه مناطقة الإسلام كما هو من حيث جوهره (٣) .

وبالعودة الى ما أضافه الشراح الاسلاميين للتعريف نجد تقسيما آخر وهو تقسيم كل من التعريف بالحد والتعريف بالرسم الى ناقص وتام ، وبشئ من التفصيل يلاحظ أن التعريف بالحد التام يعني : أن يعرف الشئ بصفاته الجوهرية أو الذاتية ، وهو المركب من الجنس القريب والفصل ، مثل الانسان حيوان ناطق (٤) . واما التعريف بالحد الناقص فهو المركب من الصفات أو الذاتيات المحضة ، كالفصل وحده أو مع الجنس البعيد ، مثل : الانسان هو الناطق أو الانسان كائن ناطق .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٩ .

(٢) انظر : الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص٥٣.

(٣) انظر: الشيخ ابراهيم الباجوري : على متن السلم في فن المنطق للإمام الأخضري، ص ٦١ وما بعدها ، طبعة المطبعة الأزهرية المصرية ، مصر ، الطبعة الثانية ، سنة ١٣٢٤هـ .

(٤) انظر : الفارابي : المنطق عند الفارابي ، تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، ج١ ، ص٨٥ .

وأما التعريف بالرسم فهو التعريف الذي لم يكن بالصفات الجوهرية أو الذاتية ، وهو المؤلف من الجنس القريب والخاصة ، كقولنا في الانسان إنه حيوان ضاحك ، وهو جنسي ، وعرضي أو اعراضي ، كقولنا في الانسان إنه حيوان كاتب (١) هذا هو التقسيم التقليدي للتعريف الذي يهدف الى تحديد ماهية الشئ المعرف ، وهذا التعريف لم يذكره أرسطو بهذه الصورة ، وربما استفاد المناطقة العرب من الشراح المتأخرين في الاسكندرية . ففي (التحليلات الثانية) يحدد أرسطو ، ما يقصده بالتعريف ، فيقول : (التعريف يعبر عن ماهية الشئ) ، ومعنى ذلك أن التعريف بالحد هو وحده المقصود بالتعريف عنده ، أما التعريف بالرسم فهو اضافة من الشراح المتأخرين ومن المرجح أن تكون هذه الاضافة من جالينوس (٢) ومن ثم أخذ بعض مناطقة العرب ، أمثال ابن سينا في توضيح وشرح التعريف بالحد والرسم ، وبيان صفاته ، وذكر اصناف الأخطاء التي يقع فيها المعرف اثناء تعريفه للأشياء بحدودها ورسومها (٣) . ومن هنا لا يغيب عن البحث أن يذكر تقسيم التعريف لدى فلاسفة الاسلام اذ فيه شئ من التجديد والابتكار ؛ وهو ذلك التقسيم الذي ذكره أبوالبركات البغدادي ، ومن ثم أخذ به بعض مناطقة العرب فقد قسم أبوالبركات البغدادي التعريف الى ثلاثة أقسام :

١- تعريف بالحد .

٢- وتعريف بالرسم .

---

(١) المصدر السابق ، ج١ ، ص ٨٦ .

(٢) انظر : الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٥٣-٥٤ ، ونيقولا ريشر : تطور المنطق العربي ص ٦٢-٦٣ .

(٣) انظر : ابن سينا : منطق المشرقين ، ص ٢٩ وما بعدها ، والنجاة ص١٣٥ وما بعدها .

٣- وتعريف بالمثال ، فالجديد اذن هو التعريف بالمثال ، وعرفه بأنه (تعريف الشئ بنظائره واشباهه ، والكلي المعقول بجزئياته وأشخاصه ومحسوساته) (١) .

ومن مبحث التعريف هذا يستنتج البحث أن المناطقة العرب من حيث التقسيمات الأولية للتعريف قد تابعوا ارسطو ، ولكنهم وسعوا دائرة التعريف بإضافة الجديد اليه ، وكل ذلك من خلال اطلاعهم على المصادر الأخرى المتعلقة بالأبحاث المنطقية وناتج قريحتهم .

التصديقات :

يعد مبحث التصديقات نتيجة حتمية لمبحث التصورات ، ذلك أن التصورات ما هي الا مقدمة أولية لتكوين القضايا والاستدلال ، أي أن القضايا والاستدلال لا يستقيمان ولا يلتئمان الا اذا تقدمتهما مفاهيم منها الألفاظ التي تكون العبارة ، والتي هي القضية ، وموضوع العبارة يتقدم على القياس من الناحية التعليمية والتنسيقية ، وبناء على هذا فإن البحث يتناول مبحث التصديقات الذي يتكون من موضوعين ، هما : القضايا والاستدلال .

القضايا :

إن تناول القضايا بشكل أولي يظهر ضربا من ضروب الاستدلال الاستنباطي ، ذلك ، لأن (النافع في العلوم هو إما التركيب الذي على نحو

---

(١) ابو البركات البغدادي : المعتبر في الحكمة ، ص ٤٨ .

التقييد ، وذلك في اكتساب التصورات بالحدود والرسوم وما يجري مجراها ، والتركيب الذي على سبيل الخبر ، وذلك في اكتساب التصديقات بالمقاييس وما يجرى مجراها . وهذا النحو من التركيب يحدث منه جنس من القول يسمى جازما) (١) لذا قدمت القضايا على الاستدلال بأنواعه ، وما هذا التقديم الا مسايرة لمنهج البحث العقلي الذي يعتمد أصلا على القضايا في ابحاثه . والقول الجازم – الذي هو القضية – يقال لجميع ما هو صادق أو كاذب .... والقول الجازم يحكم فيه بنسبة معنى الى معنى اما بايجاب أو سلب (٢) .

وتنقسم القضايا الى نوعين ، هما : البسيط ، والمركب ، وهما القضية الحملية والقضية الشرطية . القضية الحملية : هي ما تتألف من موضوع نتحدث عنه ، ومحمول نتحدث به ، عن ذلك الموضوع كقولنا : الشمس طالعة. أما القضية الشرطية : فهي التي تتألف من قضيتين حمليتين أو أكثر مرتبطة بأداة شرط معينة ، وتنقسم بدورها الى قسمين : شرطية متصلة ، مثل قولنا : (إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) وتلاحظ أن النسبة هنا نسبة المتابعة واللزوم والاتصال (٣) . وأما ان تكون النسبة نسبة المفارقة والعناد والانفصال ، مثل ذلك (إما أن يكون هذا العدد زوجا وإما أن يكون

---

(١) ابن سينا : الشفاء ، المنطق ، العبارة : تحقيق ، محمد الخضري ، ص ٣٢ ، تصدير ومراجعة الدكتور/ ابراهيم مدكور طبعة وزارة الثقافة / ق ، د. ت .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٢ ، والفارابي : كتاب في المنطق ، العبارة ، تحقيق الدكتور : محمد سليم سالم ، ص ١٩ ، وابن سينا : الهداية ، تحقيق الدكتور/ محمد عبده ، ص ٧٨ ، طبعة مكتبة القاهرة الحديثة ، مصر ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٧٤م .

(٣) انظر : ابن سينا : منطق المشرقين ، ص ٦٠ .

هذا العدد فردا، فإن قولك هذا العـدد زوج وقولـك هـذا العـدد فـرد - كـل فـي نفسه قضية) (١) .

واذا تناولنا تكوين القضية الحملية نجدها تتم بأمور ثلاثة (فإنها بمعنـى الموضوع ومعنى المحمول وبنسبة بينهما وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة فيه ، بل يحتاج الى أن يكون الذهن مع تلك النسـبة التي بين المعنيين بإيجاب أو سلب .

فاللفظ أيضا اذا اريد أن يحـاذى بـه مـا فـي الضـمير يجـب أن يتضـمن ثلاث دلالات : دلالة على المعنى الذي للموضوع ، وأخرى على المعنى الذي للمحمول ، وثالثة علـى العلاقـة والارتبـاط بينهمـا . فليس يجـب مـن اجتمـاع الانسان والحيوان في الذهن والنظر فيهما ، من حيث هذا انسان وذلك حيوان، أن يكـون حـاصل ذلـك أن أحدهمـا محمـول ، أو أنـه موضـوع ، أو مضـاف بالجملة الى شئ ، فإن تركت اللفظة الدالة على هذه العلاقة فإنما تترك اعتمادا على الذهن أو تعويلا على حال من الأحـوال اللفظيـة التـي تلحـق أحدهمـا أو كليهما لحوقا يدل على هذا المعنـى ، وحينئذ يكـون قـد دل علـى هـذا المعنـى بدلالة لفظية ، وأن لم تكن بلفظة مفردة مخصوصـة بها) .

هـذه هـي الخطـوة الرئيسـية لمبحـث القضايـا . وثمـة تفصـيلات كثـيرة ومتعددة متعلقة بالقضايا ولا داعي لذكرها ، ذلك لأن البحث قد تناولها فـــي

---

(١) نجم الدين علي بن عمر بن علي القزويني : شـرح الرسـالة الشمسـية فـي القواعـد المنطقية ، ١٢٦٩هـ-١٩٥٠م لفضيلة الاستاذ/ علي مصطفى الغرابي ، ص ٦٤ ، طبعة مكتبة الحسين التجارية ، مصر ، الطبعة الأولى .

الفصل السابق ، ومن جهة أخرى فإن القضايا عند فلاسفة الاسلام لا تخرج في منهجها الأساسي عن القضايا عند أرسطو ، ومن هنا لا داعي لتكرارها مرة أخرى ، ذلك أن ارسطو قد خصص لبحث مبحث القضايا كتابا خاصه بها وهو كتاب (العبارة) ، ومن ثم جاء مناطقة العرب وتناولوا هذا الكتاب بالشرح والتفصيل والاضافة اللغوية (١) ، ولم يقفوا عند ابحاث ارسطو ، بل اضافوا اليها ابحاثا اخرى ، وأول وأهم تلك الأبحاث التي اضافها الاسلاميون، وهم متابعون فيه الشراح اليونانيين ، هو تقسيم القضايا الى حملية وشرطية ، وتقسيم الشرطية الى متصلة ومنفصلة ، (ذلك أن المنطق الارسططاليسى لم يعرف على الاطلاق القضايا الشرطية بنوعيها ، ولكن وجدت أولا لدى ثيوفرسطس وأوديموس ، ثم ظهرت في صورتها الكاملة لدي الرواقين ، وعن طريق الشراح اليونانيين انتقلت الى العالم الاسلامي) (٢) .

الاستدلال :

هو الجزء الثاني والمتمم لمبحث التصديقات ، والاستدلال عند المناطقة العرب على ثلاثة أنواع : القياس ، الاستقراء ، التمثيل .

ومن المعروف أن هذه الصور الاستدلالية الثلاثة يستعملها العقل للاستدلال غير المباشر ، سواء كان أقيسة شكلية أو برهانية . ومن هنا سمى هذا الفصل بالبراهين اليقينية عند فلاسفة الاسلام . وهم في تقسيمهم هذا لصور الاستدلال متأثرين بأرسطو كل التأثير (٣) .

---

(١) انظر : ابن باجه ، تعليقات في كتاب بارى ، أرمينياس ، تحقيق الدكتور محمد سليم سالم ، ١٩٧٦ وابن سينا : الشفاء ، المنطق ، العبارة ، ص ٣٧ وما بعدها والفارابي : كتاب العبارة ، تحقيق الدكتور/ محمد سليم سالم ، ص ٣٢ وما بعدها.

(٢) الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عن مفكري الاسلام ، ص ٥٧ .

(٣) انظر: أرسطو: منطق أرسطو، تحقيق الدكتور/عبدالرحمن بدوي، ج١، ص١٤٧ .

من الملاحظ أن البحث قد درس هذه الاستدلالات بشكل يكاد أن يكون مفصلا ، ومن هنا فلا داعي لذكرها مرة أخرى ، وكذلك فإن هدف البحث في هذا الفصل بشكل مباشر هو التركيز على مدى افادة هذه الاستدلالات لليقين في ظل المدرسة الفلسفية الاسلامية ، وتوضيح الجديد والاضافات التي أضافوها في هذا المجال ، وبناء على هذه النظرة فإن البحث يشرع في دراسة هذه الاستدلالات .

(١) القياس :

من البديهيات الأولية في نظرية القياس المنطقي منذ وجدت مع أرسطو أن القياس يقتضي الوصول الى المعرفة اليقينية من خلال براهينه ، وبسلامة أخذه يوصل الى اليقين والمعرفة الحقة ، وبهذه البديهيات انكب مناطقة العرب على القياس الأرسطاليسي ، بحيث قللوا من شأن دلالة الاستقراء الناقص ، وجاء هذا التقليل متمشيا مع نظرة ارسطو في مبادئ البرهان القائم على القضايا الكلية من خلال ماهية تلك القضايا الكلية وذلك عندما ذهب ارسطو الى أن الشرط الضروري لمعرفة ماهية الأشياء هو الدراسة المتعمقة والمكتملة للمادة الواقعة المتعلقة بمجموعة معطاة من الظواهر ، وأرسطو هنا يتجه نحو التجريبية ، الا أن تعميم المادة الواقعية بواسطة الاستقراء في رأي أرسطو لا يستطيع أن يصل الى الأحكام العامة التي تشكل المبادئ الأولى للاستنباط العلمي ، فالاستقراء عاجز عن تقديم قضايا عامة يقينية ، والفكر التأملي النظري وحده الذي يستطيع ذلك أنه الحدس العقلي (١) .

ومن ثم أخذ مناطقة العرب في الاهتمام بالقياس ، واعتبروه العمدة في الاستدلال العقلي ، على حد تعبير ابن سينا الذي عرفه بأنه (قول مؤلف من أقوال ، اذا سلم ما أورد فيه من القضايا ، لزم عنه لذاته قول آخر) (٢) ، وعرفه الفارابي من قبله في صيغة أخرى ، ولكنه يفيد نفس المعنى ، وقال

---

(١) الكسندرماكوفسكي : تاريخ علم المنطق ، ص ١٦٠ ، ترجمة نديم علاء الدين ، وابراهيم فتحي ، طبعة دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧م .

(٢) ابن سينا : الإشارال والتنبيهات ، ج١ ، ص٤٢١ .

فيه : (والقياس قول توضع فيه أشياء أكثر من واحد اذا الفت لزم عنها بذاتها لابالعرض شئ آخر اضطرارا) (١) . اذن فمناطقة العرب أقروا بشكل مبدئي أن القياس يؤدي الى اليقين واذا انصبت الدراسة على القياس من حيث بنيته التركيبية ، ومدى مسايرته للواقع ، فما مدى افادته لليقين الحق ؟ يتضح أن القياس في حقيقته يقوم على عملية ديناميكية ، بمعنى أنه منصب في قالب شكلي وصوري ، وبعيد كل البعد عن أرضية الواقع ، وذلك أن القياس يقوم على عمليتين أو نظرتين :

إحداهما : ميتافيزيقية، وهي قانون الذاتية – أي عدم تغاير الماهية وسكونها.

والأخرى: فيزيقية ، وهي قانون العلية – الارتباط الضروري بين العلة والمعلول – وقد قبل متفلسفة الاسلام النظرتين ، ولكنهم لم يقفوا فيها عند مجرد الفكرة الارسطاليسية ، بل أضافوا اليها الجديد – متابعة للشراح اليونانيين – في مبحثين مهمين :- أولهما : أنهم قسموا القياس الى القياسات الحملية ، والقياسات الشرطية ، وقسموا القياسات الشرطية الى اتصالية وانفصالية ، ولم يعرف عن أرسطو القياسات الشرطية بقسميها .

وثانيها : الشكل الرابع الذي أضافه جالينوس ، ولم يبحثه أرسطو . ويلاحظ أن هذا الشكل لم يبحث بحثا وافيا لدى الشراح الاسلاميين الأوائل، ولكن متأخري المناطقة الاسلاميين افردوا له مباحث طويلة بحيث يضاف إلى ضروبة الخمسة ثلاثة أضرب (٢) .

---

(١) الفارابي : المنطق عند الفارابي ، تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، ج٢ ، ص ١٩ وابن رشد : تلخيص منطق أرسطو ، تحقيق الدكتور جيرا جهامي ، ج١ ، ص١٣٩ .

(٢) انظر : الدكتور/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص٧٨. ونيقولاريشر: تطور المنطق العربي، ترجمة الدكتور/ محمد مهران، ص٧٢-٧٣.

وعلى هذا فقد ذكر فيما مضى أن من أهدافه التركيز على مدى افادة القياس لليقين - ومن هنا فإن النظرة العقلية ترى أن اهتمام التحليل المنطقي ينصب على العلاقة بين النتيجة وما يؤيدها من بينات ، وذلك ان الناس عندما يستدلون على قضية ما يقيمون استدلالات ، ومن ثم تتحول هذه الاستدلالات الى براهين بحيث يمكن تطبيق أدوات المنطق على البراهين الناتجة ، ويكون الناتج لهذه الطريقة تقييما للاستدلالات التي كانت هذه البراهين مصدرا لها . وتتضح مدى افادة البراهين (الحجج) لليقين أو عدم افادتها لليقين عندما تصاغ تلك البراهين (الحجج) للإقناع ، ذلك لأن هذه العملية هي احدى وظائفها المهمة والمشروعة ، غير أن المنطق وخاصة القياس لا يعني بالقوة الإقناعية للبراهين ، ذلك أن البراهين غير الصحيحة منطقيا غالبا ما تكون مقنعة بينما البراهين الخالية من الأخطاء المنطقية غالبا ما تفشل في الاقناع ومن هنا فإن من الضروري أن يعني المنطقي بالعلاقة الموضوعية بين البينة والنتيجة . وهذه العلاقة الضرورية تجدها مفقودة في القياس الارسطاليسي ، وكذلك فإن المناطقة الشراح الاسلاميين لم يلتفتوا الى هذه النقطة ، بل سايروا فيها ارسطو ، ذلك أن القياس عندهم يمثل عملية عقلية ذاتية لا تتعلق بالعلم الخارجي ، بل هو قالب شكلي منصب في مقدمات بناء على طرق تركيبية خاصة ، ولا تعتمد تلك المقدمات على المادة الطبيعية الكائنة في الواقع الخارجي ، ذلك لأن المادة الكائنة لا تتعلق بشكلية قواعد هذه العملية الخالصة ، ولأن القياس في تكوينه يبدأ بما هو أعم وأشمل، وبذلك يصل في نتائجه التي يستخلصها في هبوطه من الأعم

والأشمل الى الجزء والأخص ، فبالتالي يكون الناتج شكليا بناء على تصوره الاستدلالي العقلي غير المباشر ، وتأسيسا على هذا التحليل يصل البحث الى نتيجة مفادها أن القياس ليس النموذج الوحيد والسليم للتفكير ، وكذلك فإن من المسائل المطروحة للبحث الفكري هي هل يمكن أن يكون القياس الارسطاليسي طريقا لكسب معرفة جديدة ؟ هذه المسألة عرضها الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه (المنطق الوضعي) (١) ، ورأى أن القياس الأرسطي لا يؤدي الى معرفة جديدة في النتيجة ، وهذا واضح عندما قال في القياس الأرسطاليسي (فمن أوجه النقص فيه أنه لا يؤدي الى معرفة جديدة في النتيجة) ذلك أن النتيجة في القياس محتواة في المقدمات ، وبذلك فإن القياس بتلك الصورة يقع في المصادرة على المطلوب .

وعودا الى القياس ففي البناء القياسي والبرهاني لا بد من وجود مقدمتين على أقل تقدير ، مع أداة ثالثة هي الحد الأوسط ، وبهذا الحد الأوسط ينهض بناء الشكل القياسي ، وبه يتوصل الى الحكم والنتيجة .

ومن هنا فإن الحد الأوسط يعد أساسا ضروريا في العملية البرهانية ، وهذا ما نلمسه في قول الفارابي (واقل ما منه يأتلف القياس الحملي مقدمتان مقترنتان من ثلاثة حدود ، وذلك أن المقدمتين المقترنتين هما اللتان تشتركان بجزء واحد وتتباينان بجزئين آخرين كقولنا الانسان حيوان ، وكل حيوان

---

(١) هذه المسألة عرضت من قبل ، وخاصة عند علماء المنطق ، انظر : الدكتور/ زكي نجيب محمود : المنطق الوضعي ، ص ٢٤٠ ، طبعة مكتبة الأنجلو ، مصر، الطبعة الخامسة ، سنة ١٩٧٣م .

حساس ، فهاتان مقترنتان اشتركتا بجزء واحد ، وهو الحيوان ، وتباينتا بجزئين آخرين وهما الانسان والحساس - فالمشتركتان بجزء والمتباينتان بجزئين هما من ثلاثة حدود ، والجزء المشترك في كل مقدمتين مقترنتين يسمى الحد الأوسط ، والجزءان اللذان يتباينان فيهما يسميان الطرفين) (١) فالذي يكون منهما محمولا في المطلوب يسمى الطرف الأول والأعظم ، والذي يكون منهما موضوعا في المطلوب يسمى الطرف الأخير والأصغر ، والمقدمة التي يكون أحد جزئيها محمولا في المطلوب ، وهو الطرف الأعظم هي المقدمة الكبرى ، والتي يكون جزء منها موضوعا في المطلوب تسمى الصغرى . والحد الأوسط يرتب في المقدمتين المقترنتين على ثلاثة أنحاء (وذلك اما أن يكون محمولا فيهما جميعا أو موضوعا فيهما جميعا أو محمولا في أحديهما وموضوعا في الأخرى . وترتيب الحد الأوسط في المقدمتين المقترنتين يسمى الشكل ، فلذلك تكون اشكال المقاييس الحملية ثلاثة، فالذي يكون الحد الأوسط محمولا في أحديهما وموضوعا في الأخرى من الشكل الأول ، والذي يكون الحد الأوسط محمولا فيهما جميعا هو الشكل الثاني ، والذي يكون الحد الأوسط موضوعا فيهما هو الشكل الثالث) (٢) .

وأما عن تركيب مقدمات القياس فتختلف في ترتيبها الشكلي عما هي عليه عند أرسطوطاليس ، ففي القياس الحملي مثلما عند مناطقة العرب يكون البدء بالمقدمة الصغرى أولا ، ومن ثمة المقدمة الكبرى وهذا واضح في مثال الفارابي الذي ذكره في القياس الحملي المكون من مقدمتين مقترنتين عندما قال : (كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان حساس) (٣) .

(١) الفارابي: المنطق عند الفارابي، تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، جـ٢، ص٢٠-٢١.
(٢) المصدر السابق / ج٢ ، ص٢١ .
(٣) الفارابي : المنطق عند الفارابي ، تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، ج٢ ، ص٢٠ .

واذا عاد البحث الى انواع القياس عند مناطقة العرب يتضح أنه ينقسم الى نوعين :

١- قياس اقتراني حملي ، هو الذي يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولا فيه بالفعل بوجه ما ، بل بالقوة ، كقولنا كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، فكل جسم محدث .

٢- قياس استثنائي : وهو الذي يكون ما يلزمه هو أو نقيضه مقولا فيه بالفعل ، كقولنا : ان كانت النفس لها فعل بذاتها ، فهي قائمة بذاتها، ولكن لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها (١) .

والقياس الاقتراني منه ما هو حملي بسيط ، أو شرطي بسيط ، أو مركب من الطرفين . والشرطيات منها متصلات أيضا ، ومنها منفصلات ، أو مركبة من الطرفين معا . فهناك اذن اقيسة مركبة تكون مقدماتها من نوع واحد ، وهي الأقيسة الحملية والشرطية المتصلة والمنفصلة (٢) ومن ثم توسع مناطقة العرب في دراسة أنواع القياس الاقتراني والاستثنائي ووضعوا لها شروطا وهي :

١- لا قياس اقتراني الا عن مقدمتين تشتركان في حد وتفترقان في حدين ، فتكون الحدود ثلاثة . ومن شأن المشترك فيه ان يزول عن الوسط ويربط ما بين الحدين الآخرين ، فيكون ذلك هو اللازم، مثل قولنا : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، فكل جسم محدث . والحدود الثلاثة جسم ومؤلف ومحدث .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٦٩ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٨٢ .

٢- الحد الأوسط ينبغي أن يكون مستغرقا في احدى المقدمات على الأقل .

٣- لا يمكن لحد ما أن يستغرق في النتيجة ما لم يكن مستغرقا في احدى المقدمتين .

٤- لا سبيل الى انتاج من مقدمتين سالبتين ، لأن به لا يوجد علاقة بين الموضوع والمحمول .

٥- أن النتيجة تتبع احدى المقدمتين كما وكيفا ، ذلك أن لا سبيل الى انتاج قياس من صغرى سالبة وكبرى جزئية .

٦- لا سبيل الى انتاج قياس من جزئيتين سواء كانتا سالبتين أو موجبتين . وبهما لا نصل الى نتيجة معينة .

٧- كذلك لا يمكن انتاج قياس صحيح من مقدمة كبرى جزئية وصغرى سالبة ، لأن الحد الأكبر لا يمكن أن يستغرق فيهما ، فيكون عندئذ تناقضا (١) .

وكذلك فإن هناك أقيسة أخرى تناولها مناطقة العرب ، منها قياس المساواة وقياس الخلف ، والأخير مركب من قياسين : احدهما اقتراني ، والآخر استثنائي ، يبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه . وقياس الخلف مشابه لعكس القياس ، لأنه يؤخذ فيه نقيض مطلوب ما ، ويقترن به مقدمة ، فينتج ابطال مسلم . فلو أن انسانا أخذ نقيض تالي نتيجة قياس الخلف مع المقدمة المسلمة لا ينتج المطلوب باستقامة كما لو قال: كل (أ ج) ، وكل (ج ب) لأنتج كل (أ ب) . وكل قياس خلف اذا عكس صار مستقيما (٢) .

---

(١) انظر : ابن سينا : النجاة ، ص ٧٠ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٩٠-٩١ .

وبذلك يكون البحث قد أوجز الحديث في القياس عند الشراح الاسلاميين، ذلك لأن هناك بحوثا قد تناولت الحديث فيه باطناب (١) عند فلاسفة اليونان . وتتمة لمبحث القياس لا بد من ذكر أنواعه :

١- القياس البرهاني : يعتبر موضوعه تدرجا من التصور الى التصديق ، أي من القضايا الى الأقيسة . والبرهان : قياس مؤلف من يقينيات ، لانتاج يقيني . واليقينيات اما الأوليات وما جمع معها ، واما التجريبيات واما المتواترات واما المحسوسات . ومن هنا فإن الغرض من البرهان عموما، هو افادة الطرق التي تقود الى التصور والتصديق اليقيني بغرض الوصول الى العلوم اليقينية النافعة ، وتلاحظ أن الشراح الاسلاميين يركزون على برهانين . وهما : برهان الأنية ، وبرهان اللمية وباعتبار أن البرهان على الحقيقة هو استدلال ضروري يتألف من مقدمات يقينية بشكل مباشر وهي الضروريات ، أو بشكل غير مباشر ، وهي النظريات (٢) ومن هنا يدخل البحث الى توضيح دلالة البرهانين السابقين :

(١) برهان الأن : فالأنية ، وهي تحقيق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية ، وعرف بأنه (الذي يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق ، فيعتقد أن القول لم يجب التصديق به، ولا يعطيك أن الأمر في نفسه لم هو كذلك ، لأن الحد الأوسط فيه ليس هو علة للأكبر في ذاته بوجه ، ولا علة لوجود الأكبر في الأصغر ، وربما

---

(١) انظر : الدكتور/ عوض الله حجازي : المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم والدكتور/ الكسندر ماكوفسكي : تاريخ علم المنطق ، ترجمة : نديم علاء الدين ، وابراهيم فتحي ، طبعة : دار الفارابي ، الطبعة الأولي ، سنة ١٩٧٨ ، بيروت .

(٢) انظر : الدكتور/ جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم ، ص ١٢٦ ، طبعة دار الأندلس، بيروت الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م .

كان معلولا له ، كقولنا : هذه الخشبة محترقة فإذن قد أحالها شئ حار . والاحتراق معلول لوجود الحد الأصغر (١) .

(٢) برهان اللمية : فهي برهان يعطي علة اجتماع طرفي النتيجة ، بمعنى أن الحد الأوسط فيه هو سبب وجود الحكم ، أي أنه يعطينا طرفي النتيجة في الذهن والوجود معا ، وقال فيه ابن سينا : (أما برهان اللم فهو الذي ليس انما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند النهي والتصديق بها فقط ، حتى تكون فائدته أن تعتقد أن القول لم يجب التصديق به ، بل يعطيك أيضا مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود . فتعلم أن الأمر لم في نفسه كذا . فيكون الحد الأوسط فيه علة لتصديقك بالنتيجة ، وعلة لوجود النتيجة ، لأنه علة للحد الأكبر) (٢) . وكلا البرهانين يحققان طرائق البرهان في المعرفة المنطقية . فبرهان الأنية يتمثل في التطبيق بما يسميه ابن سينا بالعلم الأسفل (العلم العملي) بينما برهان اللمية يتمثل بالعلم الأعلى (العلم النظري) باعتبار (أن المقدمات تكون في العلم الأسفل مأخوذة ومسلمة على سبيل موضوعات أو مصادرات غير معلومة العلل . ومعلوم أن نتائجها لا تكون على الحقيقة يقينية ما لم يحصل اليقين بمقدماتها وانما يحصل اليقين بمقدماتها في العلم الأعلى ، واذا كان الأوسط انما هو بالذات في العلم الأعلى ، فهناك نظفر بالعلل والأسباب الذاتية) (٣) .

ولا بد البحث في المقدمات(الأوليات) الخاصة التي يقوم عليها البرهان،

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٣ .
(٢) ابن سينا ، النجاة ، ص ١٠٤ .
(٣) جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم ، ص ١٢٧ .

وذلك لمعرفة مدى اليقين في نتائجها ، لأن ما قام على اليقين لا بد وأن يؤدي الى اليقين وحيث إن كل علم اما تصور ، واما تصديق ، والتصور والتصديق هما مقومات البرهان الا أنه (ربما كان تصور بلا تصديق ، مثل من يتصور قول القائل : ان الخلاء موجود ، ولا يصدق به ، ومثل ما يتصور معنى الانسان ليس له فيه ، ولا في شئ من المفردات تصديق ولا تكذيب ، وكل تصديق وتصور ، فإما مكتسب ببحث ما ، وإما واقع ابتداء . والذي يكتسب به التصديق هو القياس وما يشبهه من الأمور التي ذكرناها ، والذي يكتسب به التصور ، فهو الحدود ومايشبهه من الأمور التي سنذكرها ، وللقياس أجزاء مصدق بها ومتصورة وللحد اجزاء متصورة ، وليس يذهب ذلك الى غير نهاية ، حتى تكون تلك الأجزاء انما يحصل العلم بها الاكتساب من اجزاء اخرى ، هذا شأنها الى غير النهاية ، ولكن الأمور تنتهي الى مصدقات بها ومتصورات بلا واسطة) (١) . ومن ثم أخذ ابن سينا في عد المصدق بها بلا واسطة ، وهي :

١- المحسوسات : هي أمور اوقع التصديق بها الحس ، كقولك الثلج ابيض ، وكقولنا : ان الشمس نيرة .

٢- المجربات: هي امور اوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس.

٣- المتواترات: هي الأمور المصدق بها من قبل الأخبار التي لا يصح في مثلها المواطأة على الكذب بغرض من الأغراض ، كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان الموجودة ، وان لم نشاهدها .

٤- المقبولات : آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول، اما لأمر سماوي يختص به ، أو لرأي وفكر قوي تميز به ،

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٩٧ .

مثل اعتقادنا امورا قبلناها عن أئمة الشرائع عليهم السلام ، قبل أن نتحققها بالبرهان أو شبهه .

٥- الوهميات : هي آراء أوجب اعتقادها قوة الوهم التابعة للحس ، معروفة الى حكم المحسوسات ، لأن قوة الوهم لا يتصور فيه خلافها . ومثال ذلك اعتقاد الكل من الدهماء ، ما لم يصرفوا عنه قسرا ، أن الكل ينتهي الى خلاء أو أن يكون الملاء غير متناه ، ومثل تصديق الأوهام النظرية كلها بأن كل موجود ، فيجب أن يكون متحيزا في جهة .

٦- الذائعات : فهي مقدمات وآراء مشهورة محمودة ، أوجب التصديق بها ، أما شهادة الشكل ، مثل أن العدل جميل ، واما شهادة الأكثر، واما شهادة اكثرهم أو الأفاضل منهم .

٧- المظنونات : هي آراء يقع التصديق بها ، لا على الثبات ، بل يخطر امكان نقيضها بالبال ، ولكن الذهن يكون اليها اميل فإن لم يخطر امكان نقيضها بالبال ، وكان اذا عرض نقيضه على الذهن لم يقبله الذهن ، ولم يمكنه ، فليس بمظنون حرف ، بل هو معتقد .

٨- المخيلات : هي مقدمات ليست تقال ليصدق بها ، بل لتخيل شيئا على أنه شئ آخر . وعلى سبيل المحاكاة ، ويتبعه في الأكثر تنفير للنفس عن شئ ، أو ترغيبها فيه ، وبالجملة قبض أو بسط ، مثل تشبيهنا العسل بالمرة فينفر عنه الطبع .

٩- الأوليات : هي قضايا ومقدمات تحدث في الانسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها الا ذواتها (١) .

---

(١) انظر : ابن سينا : النجاة ، ص٩٧ - ١٠١ .

وبناء على هذه المقدمات المستعملة في البرهان فان من الحق بمكان أن يعترف البحث أن هذه المقدمات التي يتركز عليها البرهان هي مقدمات يقينية حقيقية وبالتالي فان ما بني على اليقين لا بد وأن يكون في نتائجه يقينا ، ولكن بشرط أن يعتمد في البرهان على تلك المقدمات بواقع حالها وهذا ما أكد عليه ابن تيمية بقوله : (لا نزاع أن المقدمتين اذا كانتا معلومتين وألفتا على الوجه المعتدل أنه يفيد العلم بالنتيجة) (١) .

ومن هنا يتضح كما ذكرنا فيما مضى أن البرهان قياس مؤلف من يقينيات لانتاج يقيني . واليقينيات إما الأوليات وما جمع معها ، وإما التجريبيات ، وإما المتواترات ، وإما المحسوسات وإما الذائعات والمقبولات والمظنونات فخارجة عن البرهان . فهي متعلقة بالأقيسة الأخرى من خطابية وشعرية وجدلية وسفسطائية ، ولا داعي لذكر هذه الأقيسة هنا ، لأن ما يهم البحث صور الاستدلال من حيث افادته لليقين فقط .

ومن ثم أخذ ابن سينا في ذكر الأصول التي تعلم أولا قبل البراهين ورأى أن هذه الأصول ثلاثة : حدود ، وأوضاع ، ومقدمات .

١- فالحدود : تفيد تصور ما لا يكون بين التصور من موضوعات الصناعة ومن عوارض الصناعة ، مثل أن النقطة طرف لا جزء له ، والخط طول لا عرض له ، والسطح كذا ... وليست تفيد تصديقا البتة ، ولا فيها إيجاب ، ولا سلب .

---

(١) ابن تيمية : نقض المنطق ، تحقيق الشيخ/ محمد بن عبدالرزاق حمزة ، والشيخ/ سليمان بن عبدالرحمن الصنيع ، ص٢٠٠ .

٢- الأوضاع : فهي المقدمات التي ليست بينة في نفسها ولكن المتعلم يراود على تسليمها وبيانها إما في علم آخر ، وإما بعد حين في ذلك العلم بعينه .

٣- المقدمات : فمثل أن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية ، فمنها خاصة بالعلم ، مثل قولنا : كل مقدار إما مشارك وإما مباين . ومنها عامية ، مثل أن كل شئ يصدق عليه ، إما الايجاب وإما السلب . والعاميات تخصص في العلوم ، فلا يقال في الهندسة إن كل شئ إما مساو وإما غير مساو (١) .

الاستدلال الثاني : الاستقراء :

عرف الاستقراء في مدرسة الشراح الاسلاميين بأنه (تصفح شئ من الجزئيات الداخلة تحت أمر كلي لتصحح حكم ما حكم به على ذلك الأمر بايجاب أو سلب) (٢) ، وعرفه ابن سينا بقوله : (الاستقراء هو حكم كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي ، إما كلها من الاستقراء التام ، وإما أكثرها ، وهو الاستقراء المشهور) (٣) ، وذلك بمعنى أننا اذا أردنا أن نثبت حكما كليا على أمر ما أو نسلبه عنه تصفحنا الأشياء الجزئية المعلومة التي يعمها ذلك الأمر الكلي فوجدنا ذلك الحكم لذلك الأمر الكلي إما في جميع جزئياته ، وإما في أكثرها تبينا به أن ذلك الحكم موجب لذلك الأمر الكلي ،

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص١٠٨ .
(٢) الفارابي : المنطق عند الفارابي ، تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، جـ٢ ، ص٣٥ .
(٣) ابن سينا : النجاة ، ص٩٣ وانظر : خضر بن محمد بن علي الرازي ، وعيسى بن محمد بن عبدالله الإيجي الصفوي : شرح الغرة في المنطق ص١٩٦ وما بعدها ، طبعة دار المشرق ، بيروت ، سنة ١٩٨٣م .

إما في جميعه وإما في أكثـره ، أو تصفحناها فلم نجد ذلك الحكم ولا في شئ من جزئياته ووجدنا مسلوبا عن جميعها أو عن أكثرها ، تبينا بـه أن ذلك الحكم مسلوب عن ذلك الكلي .

وبهذا التصفح الكلي لجزئياته نكون قد أخذنا بالاستقراء وبهذا فان الاستقراء على عكس القياس ، وذلك أنه انتقال من جزئي الى كلي . ومن هنا فان الفارابي يعد الاستقراء في قوة القياس في الشكل الأول ، ورأى أن الحد الأوسط فيه (هو الأشياء الجزئية التي تتصفح) (١) وينقسم الاستقراء عند الشراح الاسلاميين الى قسمين : تام ، وناقص .

فالاستقراء التام : هو ما استقرئت فيه جميع الجزئيات . أما الاستقراء الناقص ، الذي يسميه ابن سينا بالاستقراء المشهور : هو ما لم تستقرأ فيه كل جزئياته .

ومسألة افادة الاستقراء لليقين أو عدم افادته اختلف فيه الشراح الاسلاميون ، ورأينا فيما مضى أن الفارابي عد الاستقراء في قوة القياس من حيث افادته للعلم الصحيح ، وذلك عندما قال : (الاستقراء قول قوته قوة القياس في الشكل الأول ، والحد الأوسط فيه هو الأشياء الجزئية التي تتصفح، ومثال ذلك اذا أردنا أن نبين أن كل حركة في زمان فتصفحنا أنواع الحركة، وهي الحركات الجزئية، مثل المشي والطيران والسباحة، وغير ذلك مما أمكننا أخذه من جزئياته وتتبعناها فوجدنا كل واحدة من جزئياته التي تصفحناها في زمان حصل معنا أن كل حركة في زمان . والحد الأوسط فيه

---

(١) الفارابي : المنطق عند الفارابي : تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، جـ٢ ، ص٣٥ .

هو الأشياء الجزئية التي تتصفح ، وهي المشي والطيران والسباحة وغير ذلك، والحد الأكبر قولنا في زمان ، والأصغر قولنا الحركة ، وتألف هكذا ، كل حركة فهي مشي وسباحة وطيران ، وغير ذلك في زمان ينتج بحسب تأليف الضرب الأول من الشكل الأول ، كل حركة ففي زمان) (١) ونفس الشئ قاله ابن رشد (٢) . غير أن ابن سينا رأى أن الاستقراء غير موجب للعلم اليقيني بل يفيد الظن ووضح البحث فيما سبق أن ابن سينا في رأيه هذا كان متابعا لأرسطو ، وذلك عندما نظر أرسطو في المادية الواقعية ، التي هي مبادئ للبرهان وارتضى أن تعميم المادة الواقعية بواسطة الاستقراء لا يصل الى الأحكام العامة التي تشكل المبادئ الأولى للاستنباط العلمي فالاستقراء عاجز عن تقديم قضايا عامة يقينية ، ومن ثم رأى ابن سينا أن الاستقراء والتمثيل اذا أطلقا لم يقعا على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين(٣)

ومن هنا فان ابن سينا لا يعتبر الاستقراء وسيلة سليمة للبرهنة على المقدمات الأولية للقياس ، التي لا وسط بين محمولها وموضوعها ، قال: (إذا كان ذلك بينا بنفسه – أي اذا كانت المقدمات الأولية للقياس التي لا وسط بين محمولها وموضوعها ولم يكن بين المحمول والموضوع سبب في نفس الوجود – فانه لا يحتاج الى بيان ، ويثبت فيه اليقين من جهة أن نسبة

(١) الفارابي : المنطق عند الفارابي ، تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، جـ٢ ، ص٣٥ .
(٢) ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو ، تحقيق الدكتور/ جيرار جهامي ، جـ١ ، ص٣٥١ .
(٣) انظر : ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور/ سليمان دنيا ، جـ١ ، ص٤١٧ .

المحمول الى الموضوع لذات الموضوع ، فذات الموضوع يجب مواصلتها للمحمول ، وقد علمت المواصلة ووجوبها من حيث وجبت . فالعلم الحاصل يقيني ، وان لم يكن بينا بنفسه ، فلا يمكن البتة أن يقع به علم يقين غير زائل، لأن اذا جعلنا المتوسط ما ليس بسبب لم يمكن أن يطلب به هذا العلم اليقيني ، وان جعلناه ما هو سبب فقد وسطنا سبب . وهذا محال . اذ فرضنا أنه لا سبب . فيشبه أن تكون أمثال هذه بينه بنفسها كلها أو يكون بيانها بالاستقراء ، الا أنه لا يخلو – اذا بين بالاستقراء – من أحد الأمرين ، وذلك لأنه اما أن يكون وجود نسبة المحمول الى جزئيات الموضوع بينا بنفسه بلا سبب اذا ما تبين الاستقراء بهذا النوع) (١) فالاستقراء اذن في رأي ابن سينا ليس للالزام الحقيقي بل للالزام المشهور ، ومن هنا رأى أن اما أن يكون وجود نسبة المحمول الى جزئيات الموضوع في نفسه بسبب . فان كان بينا بنفسه في كل واحد منهما ، فإما أن يكون البيان بالحسي فقط – وذلك البيان القائم على الحس – لا يوجب الدوام ولا رفع أمر جائز الزوال ، فلا يكون من تلك المقدمات يقين (١) ومن ثم أكد – ابن سينا – على عدم يقينية الاستقراء بقوله : (فقد بان أن نسبة المحمول في مثل ما كلمنا فيه تكون عرضية عامة ، ويحتاج أن يبين في كل واحد من الجزئيات بسببه . فقد بطل اذن أن يكون استقراء الجزئيات سببا في تصديقنا بما لا واسطة له تصديقا يقينيا ، وأن يكون ذلك بينا في الجزئيات بنفسه ، وإما إن كان حال المحمول عن جزئيات الموضوع غير بين بنفسه ، بل يمكن أن يبين ببيان ، فذلك البيان اما أن يكون بيانا لا يوجب في كل واحد منها اليقين الحقيقي الذي تقدمه ، فكيف يوقع ما ليس يقينا به اليقين الحقيقي الكلي الذي يعد) (٢) .

---

(١) ابن سينا : البرهان من الشفاء ، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، ص٤٤ .
(٢) المصدر السابق ، ص٤٥ .

وفي ضوء ما تقدم يظهر للبحث أن ابن سينا أقام الاستقراء الاستدلالي على أساس من تعدد الحالات ، فما كان شاملا لها اعتبره استقراء كاملا ، وما كان أقل عددا منها كان ناقصا لذا نجد أن ابن سينا لم يميز تمييزا واضحا بين الملاحظة والتجربة باعتبارهما مرحلتين رئيسيتين لما ندعوه بالاستقراء العلمي الدقيق رغم أنه يؤمن بالاستقراء الناقص كمرحلة أولية للعلم ، ولكن ليس دائما ، من حيث إن المستقرئ في قدرته التوصل الى حال التعميم عن طريق الاستقراء الناقص ، خاصة اذا استعان بالمبدأ العقلي القبلي الذي ينفي تكرار الصدفة على مجموعة الأمثلة التي يشملها الاستقراء الناقص (١) ومن هنا ذهب ابن سينا الى (أن التجربة ليست العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط ، بل لاقتران قياس به ، ذلك أنه لما تحقق أن السقمونيا يعرض له اسهال الصفراء ، وتبين ذلك على سبيل التكرار الكثير ، علم أن ذلك ليس اتفاقا ، فان الاتفاق لا يكون دائما ولا أكثريا ، فعلم أن ذلك شئ يوجبه السقمونيا طبعا ، اذ لا يصح أن يكون عنه اختيار لو علم أن الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا المعنى ، فيوجبه بقوة فيه أو خاصة له أو نسبة مقرونة به. فصح بهذا النوع من البيان أن في السقمونيا بالطبع أو معه علة مسهلة للصفراء . والقوة المسهلة للصفراء اذا كانت صحيحة وكان المنفعل مستعدا ، حصل الفعل والانفعال فصح أن السقمونيا في بلادنا يسهل دائما الصفراء اذا كانت صحيحة. فاذن عرفنا الأعظم للأصغر بوساطة الأوسط الذي هو القوة المسهلة ، وهي السبب . واذا حللت باقي القياس وجدت كل بيان انما هو بيان بوسطة ، هي علة لوجود الأكبر في الأوسط . فاذن بالسبب حصل لنا هذا النوع من اليقين أيضا) (٢) ومع هذا فابن سينا يرى أن التجربة لا تفيد علما

---

(١) الدكتور/ جعفر آل ياسين : المنطق السينوي ، ص٧٦ - ٧٧ .
(٢) ابن سينا : البرهان من الشفاء ، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، ص٤٦ .

كليا قياسيا مطلقا ، بل كليا بشرط ، وهو أن هذا الشئ الذي تكرر على الحس يلزم طباعته في الناحية التي تكرر الحس بها أمرا دائما (١) . لقد نظر ابن سينا الى التجربة على أنها لا تفيد الا في الحوادث التي هي على سبيل التكرار . ويرى ابن سينا أن التجربة مفيدة لليقين ، ولكن بشرط أن نأخذها بالذات فيها ، وقال في هذا الصدد : (فان التجربة كثيرا ما تغلط أيضا اذا أخذنا مابالعرض مكان ما بالذات فيها فيوقع ظنا ليس يقينا ، وانما يوقع اليقين منها مااتفق إن كانت تجربة ، وأخذ فيها الشئ المجرب عليه بذاته ، فأما اذا أخذ غيره مما هو أعم منه أو أخص ، فان التجربة لا تفيد اليقين) (٢) .

الاستدلال الثالث : التمثيل :

عرفه الفارابي ، بقوله : (والتمثيل انما يكون بأن يؤخذ أو يعلم أولا أن شيئا موجودا لأمر ما جزئي ، فينقل الانسان ذلك الشئ من ذلك الأمر الى أمر ما جزئي شبيه بالأول فيحكم به عليه اذا كان الأمران الجزئيان يعمهما المعنى الكلي الذي من جهته وجد الحكم في ذلك الجزئي الأول ، وكان وجود ذلك الحكم الأول أظهر وأعرف ، وفي الثاني أخفى . فالأول يقال أنه مثل الثاني ، والثاني ممثل بالأول ، وحكمنا في الشئ الموجود في الأول على الجزئي الثاني لأجل مشابهته له ، يسمى تمثيل الثاني بالأول . والقول الذي يصح في الثاني ذلك الحكم الموجود في الأول لأجل التشابه الذي بينهما يسمى القول المثالي . والتمثيل : هو نقله الحكم من جزء الى جزء آخر شبيه به حتى كان وجوده في أحدهما أعرف من وجوده في الآخر ، وكانا جميعا تحت المعنى الكلي الذي من أجله وجهته وجد الحكم للأعرف) (٣) وذلك مثل أن يكون قد

---

(١) المصدر السابق .
(٢) ابن سينا : البرهان من الشفاء ، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، ص٤٧ .
(٣) الفارابي : المنطق عند الفارابي ، تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، جـ٢ ، ص٣٦ .

علمنا بالمشاهدة أن الحائط يكون أوله فاعل . ثم نجد السماء مشابهة للحائط في أنها جسم ، وليكن هذا هو المعنى الكلي الذي من أجله وجد المكون للحائط، فحكم على السماء أيضا أنها لأجل ذلك مكونة ، وأن لها فاعلا . فتأليف القول المثالي بما هو مثالي هكذا ، الحائط مكون والحائط جسم والسماء جسم فاذا السماء مكونة .

وكذلك عرفه ابن سينا ، بقوله : (التمثيل هو الحكم على شئ معين لوجود ذلك الحكم في شئ آخر معين ، أو أشياء أخرى معينة ، على أن ذلك الحكم كلي على المعنى المتشابه فيه، فيكون المحكوم عليه هو المطلوب)(١)، وبمعنى آخر فالتمثيل : هو الانتقال من جزئي الى جزئي ، فيكون المحكوم عليه هو المطلوب ، والمنقول منه الحكم هو المثال . والمعنى المتشابه فيه هو الجامع ، والحكم هو المحكوم به على المطلوب المنقول من المثال . مثاله : (أن العالم محدث ، لأنه جسم مؤلف يشابه البناء ، والبناء محدث . فالعالم محدث ، فههنا عالم وبناء وجسمية ومحدث) (٢) أما بالنسبة لمدى افادة التمثيل للعلم الصحيح واليقين . يرى الفارابي أن قوته قوة قياس مركب من قياسين في الشكل الأول (أحدهما أن وجود الحائط مكونا ومشاهدتنا له هو الذي صحح عندنا أن الجسم مكون لأن الحائط لما كان جزئيا للجسم صار كالشئ الذي استقرئ ، فوجد فيه شئ فحكم على مثله بالشئ ، الذي وجد فيه ، فيأتلف القول هكذا : الجسم هو الحائط أو غيره من الجزئيات المشابهة له والحائط مكون فالجسم اذن مكون . ثم يؤخذ نتيجة هذا القياس ويضاف اليها أن السماء جسم فيأتلف السماء جسم ، والجسم مكون فان السماء مكونة فبهذا

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص٩٣ .
(٢) المصدر السابق ، ص٩٣ .

الوجه يرجع القول المثالي الى القياس وبما فيه من القوة القياسية صار مقنعا وهو قريب من القول الاستقرائي) (١) وعلى هذا فالفرق بين قياس التمثيل والاستقراء ، أن الأول ينقل الحكم من علاقة معلومة الى علاقة مشابهة لها من جهة ، ومختلفة عنها من جهة أخرى ، في حين أن الاستقراء ينقل الحكم من المثل الى المثل . وهذا ما أكد عليه الفارابي بقوله : (الا أن الاستقراء انما يكون بأن يوجد الحكم في جميع جزئيات الكلي أو في أكثرها ، والقول المثالي يكون بجزئي واحد يقوم هذا الجزئي الواحد في المثال مقام جميع الجزئيات أو أكثرها في الاستقراء) (٢) .

إذن فصور الاستدلال غير المباشر عند الشراح الإسلاميين ثلاثة : قياس الشمول ، وقياس التمثيل ، والاستقراء . واعتبروا قياس الشمول موصلا الى اليقين لأنه يعتمد على مقدمات ضرورية أولية . أما قياس التمثيل فانه يؤدي الى الظن ، وأما الاستقراء فهو ينقسم الى قسمين : استقراء تام : وهو يؤدي الى اليقين ، لأنه استقراء جميع جزئيات الشئ المحكوم عليه ، واستقراء ناقص : وهو يؤدي الى الظن ، وذلك لم يستقرأ فيه جميع جزئيات الشئ المحكوم عليه . وبهذا يكون البحث قد أتم دراسة البراهين اليقينية عند فلاسفة الاسلام واستنتج أن هذا المنطق ليس منطقا أرسطاليسيا خالصا ، ولكن شاع واندمج باتجاهين : هما اتجاه رواقي واتجاه مشائي ، وذلك واضح من محاذاة الشراح الاسلاميين لأرسطاليس ، وفي نفس الوقت استفادوا من الشراح اليونانيين .

---

(١) الفارابي : المنطق عند الفارابي ، تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، جـ٢ ، ص٣٧ .
(٢) المصدر السابق .

والمتبع لمؤلفات الشراح الاسلاميين في المنطق لا يعثر على جديد ذي قيمة برهانية ، بل كل المؤلفات المنطقية الخاصة بهم تسير على هدى من مؤلفات أرسطو . فليس من الجدة في شئ أن تزيد بعض الأمثلة والشواهد والتفاسير والشروح . هذا هو تاريخ الهيلنية المنطقية في العالم الاسلامي ، وهو تراث غريب عن روح الحضارة الاسلامية .

دراسة مقارنة لمسألة اليقين بين فلاسفة اليونان والاسلام :

المتبع لتاريخ المنطق يلاحظ أن المنطق (أول ما ظهر ظهر داخل اطار فن الخطابة باعتباره نظرية البلاغة ... وهكذا نرى أن المنطق في البداية كان يعتبر وسيلة للتأثير في النفوس ، وللبرهنة على سداد هذا السلوك أو ذاك . وظل المنطق داخل فن الخطابة وجها تابعا ، يستهدف الوصول الى الحقيقة بدرجة أقل من استهدافه واقناع السامع) (١) وبالتدريج تحول هذا المفهوم البسيط للمنطق الذي تغلب عليه الصبغة البلاغية للتأثير في النفوس الى عملية عقلية تلعب دورا مهما في المناقشات العلمية ، وهذا التحول كان نتيجة لتطور الفلسفة والعلم معا ، ومن ثم ظهرت وجهات نظر مختلفة في المسائل المدروسة بناء على تعدد المدارس ، ومن هنا فرض المنطق – أي العمل الفكري – نفسه على ساحة المدارس الفلسفية والعلمية بتقديمه لقضاياها والمنهج السليم للأخذ به في هذه القضايا الخاصة بالفلسفة والعلم ، وفي نفس الوقت عمل – المنطق – على رفض النظريات الخاطئة التي لا تسلك المنهج العقلي السليم ومن ثم تطورت المدارس من مدرسة فلسفية وعلمية الى مدارس اسلامية اخرى أخذت تبسط منهجها على الفكر الانساني من مدارس

---

(١) الكسندر ماكوفسكي : تاريخ علم المنطق ، ترجمة الدكتور/ نديم علاء الدين إبراهيم ، ص٩ .

أصولية – علماء أصول الدين وأصول الفقه – ومدرسة أهل السنة والمدرسة الصوفية ومدرسة الشراح الاسلاميين . وفي نفس الوقت فان هناك مدارس واتجاهات أخرى نظرت الى المنطق بمفهوم آخر ، وهو أن المنطق لم يعد آداة لتقرير الحقيقة واليقين في الاستدلالات ، ولكنه يرى أنه يعين الباحث للوصول الى اكتشافات علمية جديدة ، وذلك من خلال سلوك المناهج المجدية التي توصل الى الحقيقة والكشف العلمي . ومن هنا فان البحث يرمي الى ابراز مسألة اليقين لدى المدارس المدعية بذلك من جهة ، وابراز المناهج المجدية في الوصول الى الاكتشافات والحقائق من جهة أخرى .

مسألة اليقين عند فلاسفة اليونان : يدور المنطق حول النقطة الآتية الكامنة في أن الناس عندما يطرحون قضاياهم يقدمون البينة التي تدعمها ، والقضية التي تدعمها بينة نتيجة لبرهان . ويكون المنطق في هذه الحالة هو العلم الذي يمدنا بأدوات لتحليل هذه البراهين ، ومن هنا ينصب اهتمام التحليل المنطقي على العلاقة القائمة بين النتيجة وما يؤيدها من بينات ، وذلك بأن الناس عندما يستدلون يؤلفون استدلالات . فبالتالي يمكن لهذه الاستدلالات أن تتحول الى براهين ، وحينئذ يمكن تطبيق أدوات المنطق على البراهين الناتجة. وبهذه الطريقة يمكن تقييم الاستدلالات التي كانت هذه البراهين مصدرا لها . ومن ثم يأتي دور المنطق ، وهو معالجته للبراهين والاستدلالات ، ذلك أن أحد أغراض المنطق الرئيسية هو تزويد الباحث بالمناهج التي تمكنه من التمييز بين ما هو صحيح منها منطقيا ، وما هو عقيم. ومن هنا فان البحث في مسألة اليقين من الضرورة بمكان ، وذلك ما يسعى البحث الى ابرازه عند هذه المدارس الفلسفية والعلمية معا .

وذلك من خلال الكشف عن مدى اليقين الموجود في البينات التي تدعم قضية ما ، بمعنى آخر فان البحث يسعى الى ابراز اليقين لدى المدارس المتعددة من خلال العلاقة القائمة بين النتيجة وما يؤيدها من بينات وعلى هذا فاذا أخذنا مسألة اليقين لدى فلاسفة اليونان فانه لزاما على البحث أن ينطلق من صور الاستدلالات عندهم ، وذلك لمعرفة مدى اليقين أو عدمه في هذه الاستدلالات ، ومن هنا فان صور الاستدلالات عند مناطقة اليونان ثلاثة :

١- القياس البرهاني .

٢- تمثيل .

٣- استقراء .

ووجهة الحصر في هذه الثلاثة أن الاستدلال ما هو الا طلب المجهول والتوصل اليه بواسطة المعلوم ، أو هو انتقال من المعلوم التصديقي الى المجهول التصديقي ، وهو النتيجة .

١- القياس البرهاني : يعني القياس البرهاني أن يستخدم الذهن ، القواعد العامة المسلم بصحتها في الانتقال الى المطلوب . والقياس البرهاني هو القياس الوحيد الموصل الى اليقين عندهم ، لأنه قائم على مقدمات يقينية ، ومن هنا فان البحث يركز على هذا البرهان دون الأقيسة الأخرى وذلك لأن القياس البرهاني هو القياس الوحيد من بين الأقيسة الموصلة الى اليقين ، وذلك من خلال مبدئه اليقيني الذي هو الاعتقاد المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض لا عن تقليد . ويرى أرسطو أن القضية اليقينية أو مبادئ القياس البرهاني تنقسم الى : مبادئ بديهية ، ومبادئ نظرية كسبية تنتهي

إلى البديهيات ، وهي ستة أنواع بحكم التتبع العقلي : أوليات ، ومشاهدات ، وتجريبيات ، ومتواترات ، وحدسيات ، ونظريات .

ورأى أرسطو (أن هذه المبادئ ، انما تحصل لنا عن قوة واستعداد موجود فينا ، شأن تلك القوة وذلك الاستعداد أن تحصل عنه تلك المبادئ)(١).

والقوة التي تحصل عن طريقها هذه المبادئ هي قوة الحس واستعدادنا له . وأما عن أصول اليقينيات التي هي بديهيات ومبادئ مستعملة في القياس البرهاني ، فهي كالآتي :

الأوليات ، والمشاهدات ، والتجريبيات ، والمتواترات ، والحدسيات .

تلك هي مبادئ القياس البرهاني ، وبسببها تفيد اليقين في القياس البرهاني ، وبناء على هذه المقدمات الأولية البديهية التي لا يجزم العقل في يقينها لا بد وأن يكون القياس البرهاني في نتائجه هذه لا خلاف عليه بين المناطقة والمفكرين .

٢- الاستقراء : قلنا فيما مضى : إن الاستقراء هو النوع الثاني من أنواع الاستدلال غير المباشر ، وعرفه أرسطو ، بقوله : (أما الاستقراء فهو الطريق من الأمور الجزئية الى الأمر الكلي) (٢) .

---

(١) ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو ، تحقيق الدكتور/ جيرار جهامي ، جـ٢ ، ص٤٨٩ - ٤٩٠ .

(٢) أرسطو : منطق أرسطو ، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، جـ٢ ، ص٥٠٧ .

إذن فأرسطو نظر الى الاستقراء التام بأنه استقراء يفيد اليقين وذلك لأن الباحث فيه قد حكم حكما كليا بعد أن استقرأ جميع أفراد الشئ المستقرأ ، وكذلك نظر الشراح الاسلاميون الى الاستقراء التام .

٣- أما التمثيل : الذي هو استدلال بحكم جزئي على حكم جزئي آخر وكان أرسطو يرى أن التمثيل لا يؤدي الى اليقين وانما يبلغان من النظر ما دون اليقين ، بحيث يصل بالمقابل الى درجة الاقتناع وهذا ما أكد عليه أرسطو ، بقوله : (والمثال في الخطابة إقناع من الضمير ، لأن الضمير يتطرق اليه العناد أكثر من تطرقه الى المثال) (١) والرأي نفسه كان عند الشراح الاسلاميين بالنسبة لهذه المسألة دونما أي اضافة أو تغير لوجهة نظر أرسطو .

تعقيب واستدراك :

اتضح للبحث فيما مضى أن القياس البرهاني أكمل صورة لليقين لدى فلاسفة اليونان والاسلام معا ، وأن الأقيسة بمبادئها الأولية لا بد وأن تؤدي الى اليقين ، ولكن عند تناول القضايا الفكرية والاستدلال عليها سواء عند فلاسفة الاسلام أو اليونان نلاحظ أن أدلتهم لا تفيد اليقين البتة وأنها ترد بدليل عقلي آخر ، وهذا فضلا عن الاضطراب والحيرة ، ونلمس ذلك مثلا في

---

(١) انظر : الغزالي : معيار العلم ، ص١١٦ ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٧٨م ، طبعة دار الأندلس ، بيروت ، والقسطاس المستقيم ، ص١٨٨ وما بعدها . ابن رشد : تلخيص الخطابة ، تحقيق الدكتور : عبدالرحمن بدوي ، ص١٨ .

مسألة حدوث العالم ، والاستدلال على وجود الله ، وتوحيده ، والمعاد - وغيرها من القضايا الفكرية ، ولنأخذ مثالا على هذا مسألة الاستدلال على قدم العالم أو حدوثه لدى الفلاسفة (١) .

انتقد ابن تيمية مبادئ القياس البرهاني ، وهذه المبادئ تعد اساسيات اليقين في هذا القياس واذا سلبت منه كان القياس غير يقيني ، فقد سلب ابن تيمية القضية الكلية من القياس البرهاني ، وذلك عندما قال : ثم قالوا ان مبادئ القياس البرهاني هي العلوم اليقينية التي هي الحسيات الباطنة والظاهرة، والعقليات والبديهيات والمتواترات والمجربات ، وزاد بعضهم الحدسيات ، وليس في شئ من الحسيات الباطنة والظاهرة قضايا كلية ، إذ الحس الباطن والظاهر لا يدرك إلا أمورا معينة لا تكون إلا إذا كان المخبر أدرك ما أخبر به بالحس ، فهي تبع للحسيات . وكذلك التجربة انما تقع على أمور معينة محسوسة ، وانما يحكم العقل على النظائر بالتشبيه ، وهو قياس التمثيل ، والحدسيات عند من يثبتها منهم من جنس التجريبيات .

وأما البديهيات ، وهي العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداء بلا واسطة ، مثل الحساب ، وهي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين - فانها لا تقيد العلم بشئ معين موجود في الخارج ، مثل الحكم على العدد المطلق والمقدار المطلق ، وكالعلم بأن الأشياء المساوية لشئ واحد هي متساوية في أنفسها . فإنك إذا حكمت على موجود في الخارج لم يكن إلا بواسطة الحس ،

---

(١) انظر ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص١٠٨ ، والرازي : معالم أصول الدين على هامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص٢٥ وما بعدها ، مراجعه وقدم له/ طه عبدالرؤوف سعد ، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، د.ت .

مثل العقل انما هو عقل ما علمته بالاحساس الباطن أو الظاهر بعقل المعاني العامة أو الخاصة .

فأما أن العقل الذي هو عقل الأمور العامة التي أفرادها موجودة في الخارج يحصل بغير حس فهذا لا يتصور . واذا رجع الانسان الى نفسه وجد ذلك ، وأنه لا يعقل مستغنيا عن الحس الباطن والظاهر لكليات مقدرة في نفسه، مثل الواحد والاثنين والمستقيم والمنحنى والمثلث والمربع ، والواجب والممكن والممتنع ، ونحو ذلك مما يفترضه هو ويقدره (١) .

إذن فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست الا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار ، لا في الأمور الخارجية الموجودة ويستمر ابن تيمية في نقد مبادئ القياس بقوله : (فاذا كانت مواد القياس البرهاني ، التي هي مبادئ البرهان لا يدرك بعامتها الا أمور معينة ليست كلية ، وهي الحس الباطن والظاهر ، والتواتر والتجربة والحدس ، والذي يدرك الكليات البديهية الأولية انما يدرك أمورا مقدرة ذهنية ، لم يكن في مبادئ البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم به قضية كلية عامة للأمور الموجودة في الخارج والقياس لا يفيد العلم الا بواسطة قضية كلية . فامتنع حينئذ أن يكون فيما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني) (٢) ومن هنا كان الواجب على

---

(١) ابن تيمية: نقض المنطق، ص٢٠٢-٢٠٣، والرد على المنطقيين، ص١٠٧-١٠٨

(٢) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص٢٠٤ .

واضعي المنطق أن لا يجعلوا مقدمة البرهان الا القضايا العقلية البديهية المحضة . إذ هي الكلية واما بقية القضايا فهي جزئية فكيف يصلح أن تجعل من مقدمات البرهان ؟ الا أن يقال : تعلم بها أمور جزئية وبالعقل أمور كلية ، فبمجموعها يتم البرهان .

وعلى هذا فان البرهان يقوم على أمور كلية ، وهذا يناقض المنهج العلمي الذي يبدأ من الجزئي الى الكلي ، ومن هنا يتطرق عدم اليقين الى البرهان الذي ارتضوا افادته لليقين ، وهذا ما أكد عليه ابن تيمية بقوله : (اذا كان البرهان لا يفيد الا العلم بالكليات والكليات انما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان ، وليس في الخارج الا موجود معين ، لم يعلم بالبرهان شئ من المعينات . فلا يعلم به موجودا أصلا ، بل انما يعلم به أمور مقدرة في الأذهان) (١) .

واذا أخذ البحث مثالا على هذا استدلال ابن سينا على وجود الله سبحانه وتعالى من طريق اثبات المقدمة الأولية الكلية التي يقرها العقل ، وذلك عندما قال : (اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظ له من الوجود .

وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لأنك ، ومن يستحق أن يخاطب ، تعلمان أن هذه المحسوسات ، قد يقع عليها

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٢٤ – ١٢٥ .

اسم واحد ، لا على سبيل الاشتراك الصرف ، بل بحسب معنى واحد ، مثل اسم الانسان ، فانكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو ، بمعنى واحد، موجود فذلك المعنى الموجود ، لا يخلو : إما أن يكون بحيث يناله الحس . أو لا يكون) (١) ويخلص ابن سينا بعد ذلك الى نتيجة مضادها .

فاذن الانسان ، من حيث هو واحد الحقيقة ، بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة ، غير محسوس ، بل معقول صرف . وكذلك الحال في كل كلي (٢) . لتعيين الكليات التي تؤخذ كأوليات في العملية البرهانية قرر ابن سينا (أنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس ، لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ، ولكان العقل الذي هو الحكم الحق ، يدخل في الوهم .

ومن بعد هذه الأصول ، فليس شئ من العشق ، والخجل ، والوجل ، والغضب ، والشجاعة ، والجبن ، مما يدخل في الحس والوهم ، وهي من علائق الأمور المحسوسة ، فما ظنك بموجودات ، ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها ؟ (٣) أي الموجودات الكلية ومن ضمنها واجب الوجود ، اذن فمقدمة البرهان الذي استخدمه ابن سينا في اثبات وجود الله مقدمة كلية . ومن هنا رد ابن تيمية الاستدلال بالقياس البرهاني على واجب الوجود ، قال : (أشرف الموجودات هو واجب الوجود ووجوده معين

---

(١) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور/ سليمان دنيا ، جـ٣ ، ص٤٣٥ ، طبعة دار المعارف ، مصر .
(٢) المصدر السابق ، جـ٣ ، ص٤٣٧ .
(٣) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، جـ٣ ، ص٤٣٩ .

لا كلي ، فان الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه - وان لم يعلم منه ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، بل انما علم أمر كلي مشترك بينه وبين غيره ، لم يكن قد علم واجب الوجود) (١) .

فبالتالي اذا قارن البحث بين أدلة الفلاسفة وأدلة المدرسة القرآنية في اثبات الرب بالآيات لوجد عظيم الفرق ، يقول ابن تيمية : (ومعلوم أن كل ما سوى الله من الممكنات فانه مستلزم لذات الرب تعالى - يمتنع وجوده بدون وجود ذات الرب تعالى . وان كان مستلزما أيضا لأمور كلية مشتركة بينه وبين غيره فلأنه يلزم من وجوده وجود لوازمه ، وتلك الكليات المشتركة من لوازم المعين ، أعني يلزمه ما يخصه من ذلك الكلي العام والكلي المشترك - يلزمه بشرط وجوده ووجود العالم الذي تتصور القدر المشترك . وهو سبحانه يعلم الأمور على ماهي عليه ، فيعلم نفسه المقدسة بما يخصها ، ويعلم الكليات أنها كليات . فيلزم من وجود الخاص وجود العام المطلق) (٢) ومن هنا فان كل ما سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة بعينها ، ويمتنع وجود شئ سواه بدون وجود نفسه المقدسة فان الوجود المطلق الكلي لا تحقق له في الأعيان ، فضلا عن أن يكون خالقا لها مبدعا . ومن هنا (اذا تحقق الوجود الواجب تحقق الوجود المطلق المطابق للمعين . واذا تحقق الفاعل لكل شئ تحقق الفاعل المطلق المطابق ... لكن المطلق لا يكون مطلقا الا في الأذهان ، لا في الأعيان. والله تعالى هو الخالق للأمور الموجودة في الأعيان ، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان) (٣) .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٢٥ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٥٣ .
(٣) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٥٣ .

ومن هنا فان القرآن الكريم استدل على اثبات وجود الله سبحانه وتعالى بطريق الآيات قال تعالى : ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم ﴾(١) بين في أول ما أنزل أنه خالق الأعيان عموما وخصوصا . فكما أنه خالق الموجودات العينية فهو المعلم للماهيات الذهنية فالموجودات الخارجية آيات مستلزمة لوجود عينه ... لكن اذا علم انسان وجود انسان مطلق وحيوان مطلق لم يكن عالما بنفس المعين كذلك من علم واجبا مطلقا وفاعلا مطلقا وغنيا مطلقا لم يكن عالما بنفس رب العالمين ، وما يختص به عن غيره .

وذلك هو مدلول آياته تعالى - فآياته تستلزم عينه التي يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها . وكل ما سواه دليل على عينه ، وآية له . فانه ملزوم لعينه ، وكل ملزوم فانه دليل على لازمه (٢) .

ومن هنا نصل الى نتيجة مفادها أن دلائل القرآن الكريم مطابقة للفطرة والعقل بعيدة كل البعد عن تعقيدات الفلاسفة والمتكلمين وجدلهم العقيم ، وأن الأدلة القرآنية تحمل في طياتها براهين صدقها ويقينها وبعيدة كل البعد عن أدلة الفلاسفة التي تستلزم المحالات العقلية ، ذلك أن منهج القرآن في الاستدلال بالآيات يكون الدليل فيه جزئيا ومتنوعا ، وحجة التلازم فيه ضرورية . أما مناهج الفلاسفة والمتكلمين فان دليلهم كلي لا يؤدي الى مدلول معين في الخارج وانما مدلوله عقلي كلي ، ولا يمنع من وقوع الاشتراك فيه بين المدلول وغيره .

---

(١) سورة العلق ، الآية : ١ - ٥ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص١٥٤ .

أما قياس التمثيل الذي هو استدلال بحكم جزئي على حكم جزئي آخر فقد نظر أرسطو اليه على أنه لا يفيد اليقين ، وانما يفيد الظن ، ورد ابن تيمية هذا القول بتقريره أن قياس الشمول وقياس التمثيل من جنيس واحد . وقياس التمثيل الصحيح أولى بافادة المطلوب - علما كان أو ظنا - من مجرد قياس الشمول . ولهذا كان سائر العقلاء يستدلون بقياس التمثيل أكثر مما يستدلون بقياس الشمول بل لا يصح قياس الشمول في الأمر العام الا بتوسط قياس التمثيل . وكل ما يحتج به على صحة قياس الشمول في بعض الصور فانه يحتج به على صحة قياس التمثيل في تلك الصورة (١) ولهذا فان قياس التمثيل اما أن يكون سببا في حصول قياس الشمول وإما أن يقال لا يوجد قياس الشمول بدون قياس التمثيل اذن فكيف يكون قياس الشمول أقوى من قياس التمثيل .

بهذا القدر يكون البحث قد ألم بالبراهين لدى فلاسفة الاسلام واتضح للبحث أن فلاسفة الاسلام في براهينهم هذه ما كانوا بالحقيقة غير نقلة شكلا ومضمونا الا في بعض الاضافات في مبحث التصورات وفي نفس الوقت فإن أدلتهم هذه لا تفيد اليقين البتة .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٢٣٣ .

الفصل الثاني

منهج المتكلمين في الاستدلال ومدى إفادته لليقين

- منهج المتكلمين في الاستدلال .
- الجانب التطبيقي لمنهج المتكلمين في الاستدلال .

منهج المتكلمين في الاستدلال :

يذكر الفارابي طوائف المتكلمين الذين اهتموا بعلم الكلام وأنهم في اهتمامهم انشقوا الى شقين :

١- شق نصي .

٢- شق عقلي .

وذلك عندما قال : (وصناعة الكلام يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ماخالفها بالأقاويل . وهذا ينقسم جزئين :

جـــزء في الآراء ، وجـــزء في الأفعال .

وأما الوجوه والآراء التي ينبغي أن تنصر الملل فان قوما من المتكلمين يرون أن ينصروا الملل بأن يقولوا إن آراء الملل وكل ما فيها من الأوضاع ليس سبيلها أن يمتحن بالآراء والروية والعقول الانسية لأنها أرفع رتبة منها ، اذ كانت مأخوذة عن وحي الهي ، لأن فيها أسرارا الهية تضعف عن إدركها العقول الانسية ولا تبلغها) (١) ، يلاحظ أن الفارابي قد أكد هذا ، بقوله : (وأيضا فان الانسان انما سبيله أن تفيده الملل بالوحي ما شأنه أن لا يدركه بعقله وما يخور عقله عنه ، والا فلا معنى للوحي ولا فائدة اذا كان انما يفيد الانسان ما كان يعلمه وما يمكن اذا تأمله أن يدركه بعقله . ولو كان كـــذلك

(١) الفارابي : احصاء العلوم ، صححه ووقف على طبعه وصدره بمقدمة مع التعليق عليه الاستاذ/ عثمان محمد أمين ، ص٧١ – ٧٢ ، طبعة على نفقة مكتبة الخانجي، طبعة مطبعة السعادة ، مصر ، سنة ١٣٥٠هـ – ١٩٣١م .

لوكل الناس الى عقولهم ، ولما كانت بهم حاجة الى نبوة ولا الـى وحـي) (١) اذن فهؤلاء المتكلمون الذين يمثلون طائفة خاصة يأخذون بالآيات القرآنية فـي استدلالاتهم الفكرية وبالتالي فان منهجهم هو منهج المدرسة القرآنية .

أما الطائفة الأخرى من المتكلمين فهم (يرون أن ينصـروا أولا جميـع ما صرح به واضع الملة بالألفاظ التي بها عبر عنها ، ثم يتبعون المحسوسات والمشـهورات والمعقـولات : فمـا وجدوا منهـا أو مـن اللـوازم عنهـا وان بعد شاهدا لشئ مما في الملة نصروا به ذلك الشئ ، وما وجدوا منها مناقضا لشئ مما في الملة أمكنهم أن يتأولوا اللفظ الذي به عبر عنه واضع الملة على وجـه موافق لذلك المناقض – ولو تأويلا بعيدا – تأولوه عليه . وإن لم يمكنهم ذلـك، وأمكـن أن يزيـف ذلـك المنـاقض وأن يحملـوه علـى وجـه يوافـق مـافي الملـة فعلـوه)(٢) ذلـك هـو تقسيم المتكلميـن مـن حيـث اسـتدلالاتهم الفكريـة بالنسـبة للقضـايا والمسائل المروحة آنذاك على الساحة الفكرية . والذي يهم البحث هنـا الطائفة الثانية ، وذلك لاسـتخلاص المنهـج الخـاص بهم فـي اسـتدلالاتهم مـن جهة، وبيان مدى افادة هذه الاستدلالات لليقين من جهة ثانية .

اخذ المتكلمون بالمنهج الجدلي والتأويلي فـي اسـتدلالاتهم علـى القضـايا الفكرية سواء المتعلقة بعالم الغيب أو الشهادة . مثل معرفة الله سبحانه وتعالى واثبات وجوده وصفاته ، واثبات حدوث العالم أو قدمه .

---

(١) الفارابي : إحصاء العلوم ، تحقيق الاستاذ/ عثمان أمين ، ص٧٢ .
(٢) المصدر السابق ، ص٧٥ .

وبسبب اتجاههم الجدلي والتأويلي والخطابي يرى ابن رشد أن المتكلمين (قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات زعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس) [1] ومما يبين أن استدلالاتهم هذه قائمة على الجدل العقيم والتأويل المعارض لمقصد الشرع (اذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة ، وتأويلات مبتدعة) [2] وأن طرقهم في اثبات وجود الله تعالى واحداث العالم وغيره طرق غير برهانية ولا مفضية الى اليقين . ومن ثم رأى ابن رشد أن الطريق الذي يجب أن يسلك في ذلك هو الكتاب العزيز (ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التي تقضي الى وجود الصانع اذا كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف) [3] واذا أتى البحث الى منهجية المتكلمين والفلاسفة من حيث الاستدلال في طرقها المعرفية يلاحظ أنهم لم (يلتقوا على دليل واحد من العقليات ، بل كل طائفة تقول في أدلة خصومها : ان العقل يدل على فسادها ، لا على صحتها ، فالمثبتة للصفات يقولون : إنه يعلم بالعقل فساد قول النفاة ، كما يقول النفاة : إنه يعلم بالعقل فساد قول المثبتة) [4] ومن هنا فان المنهجية التي يمكن أن تساوق الأبحاث الكلامية والفلسفية في مضمار

---

(١) ابن رشد : فلسفة ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، صححه وراجعه وضبط أصوله الاستاذ/ مصطفى عبدالجواد عمران ، ص٤١ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) ابن رشد : فلسفة ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، صححه وراجعه وضبط أصوله الاستاذ/ مصطفى عبدالجواد عمران ، ص٤١ .

(٤) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ١ ، ص١٩٣ .

الاستدلالات لا يمكن أن تكون أحدية الجانب في نظرتها الى الأبحاث الفكرية، إنها منهجية قائمة على تصويب الأمور وتقويمها بأحكام مسبقة وخير من أجمل هذه التعددية المنهجية بما يسمونه عقليات : من الكلاميات والفلسفيات ابن تيمية حينما قال فيهم: (انما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة مجملة تحتمل معاني متعددة ، ويكون فيها من الاشتباه لفظا ومعنى يوجب تناولها لحق وباطل ، فما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس ، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم) (١) .

الجانب التطبيقي لمنهج المتكلمين في الاستدلال :

ولا بد من وقوف البحث على الجانب التطبيقي لمنهج المتكلمين والفلاسفة ، وذلك من خلال أدلتهم على بعض مسائل عالم الغيب والشهادة التي تناولوها في كتبهم الكلامية ، مثل مسألة اثبات وجود الله سبحانه ووحدانيته ، ومسألة الاستدلال على حدوث العالم ، لمعرفة مدى افادة هذه الأدلة والطرق لليقين أو عدم افادتها .

(١) اثبات وجود الله سبحانه وتعالى :

منذ الوهلة الأولى يلاحظ في نصوص المتكلمين الخاصة باثبات وجود الله سبحانه وتعالى المنهج الجدلي ، وذلك واضح في دليل الأعراض والجواهر ، يقول القاضي عبدالجبار : (ان الذي يدل على الله تعالى انما هو الأفعال التي هي حوادث ، وكل الحوادث لا تخرج عن أن تكون جواهر أو

---

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ١ ، ص٢٠٨ .

أعراضا ، فما كان من باب الجواهر فهو دليل على الله تعالى لا محالة لتعذره على القادرين بقدرة ، وما كان من باب الأعراض فانه ينقسم ، فان كان كالجواهر في باب أن القادرين بقدرة لا يقدرون عليه ، فهو كالأول في دلالته على الله تعالى ، وهذا نحو الألوان والطعوم والروائح وغيرها مما يختص بالمحال ، ونحو القدرة والحياة وغيرهما مما يختص الحي ، وان كان مما يدخل جنسه تحت مقدور العباد ، فانما يدل على الله تعالى متى وقع وعلى وجه لا يقدر العباد على ايقاعه على ذلك الوجه ، وهذا نحو علوم العقل ونحو حركة المرتعش ... فاذا أردت أن تستدل بما هو الأولى في الاستدلال فهو أن تعلم حدوث الأجسام وتتوصل به الى اثبات المحدث لها ، وتبين صفاته ، وتنفي عنه شبه الأجسام والأعراض ، وتوحده وتنزهه عن ثان له) (١) .

اذن دليل المتكلمين القائم على الجواهر والأعراض التي تطرأ على الأجسام ، والذي من خلاله استدلوا على اثبات وجود الله سبحانه وتعالى قد استخدموه في اثبات حدوث العالم ، ويقضي عندهم حدوث العالم ببيان وجود الله سبحانه وتعالى ، ويقول ابن رشد في هذا : (وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث ، والأجسام محدثة بحدوثه ، وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد طريقة معتاصة تذهب

---

(١) القاضي عبدالجبار : المحيط بالتكليف ، تحقيق الاستاذ/ عمر السيد عزمي ، مراجعة الدكتور/ أحمد فؤاد الأهواني ، ص٣٦ - ٣٧ ، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، د.ت ، والباقلاني : التمهيد ، ص٤٤ .

على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور ، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين الى وجود الباري) (١) .

ويقصدون بالجوهر الفرد الذرة ، وهو الجزء الذي لا يتجزأ ، وهذا واضح من قول أبي القاسم الذي كان يقول : (بأن الجوهر يكون منفردا لعلة والمراد عندنا بالمنفرد أنه لا جوهر آخر بجنبه) (٢) .

تلاحظ أن هذا الدليل العقلي القائم على الاستدلال على حدوث العالم واثبات وجود الله سبحانه وتعالى قد تنازع فيها العقلاء ، وذلك واضح من موقف ابن رشد من هذا الدليل الذي أخذ فيه يهدم الطرق الكلامية في الاستدلال على حدوث العالم واثبات وجود الله سبحانه وتعالى ، وما ذلك الا لكي يقرر برهانه .

في الجانب الهدمي لطرق المتكلمين ، يقول ابن رشد : (فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين الى وجود الباري ، وذلك أنه اذا فرضنا أن العالم محدث لزم - كما يقولون - أن يكون له ولابد فاعل محدث ، ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه ، وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليا ولا محدثا .

---

(١) ابن رشد : فلسفة ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، صححه وراجعه الاستاذ/ مصطفى عبدالجواد عمران ، ص٤٣ ، والامام الأشعري : أصول أهل السنة والجماعة ، تحقيق الدكتور/ محمد السيد الجليند ، ص٦٥ ، طبعة مكتبة التقدم د.ت .

(٢) النيسابوري : كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ، ص٤٣ ، طبعة ليدن ، د.ت .

أما كونه محدثا فلأنه يفتقر الى محدث ، وذلك المحدث الى محدث ، ويمر الأمر الى غير نهاية ، وذلك مستحيل .

وأما كونه أزليا فانه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا فتكون المفعولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث ، اللهم الا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم فان المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل ، وهم لا يسلمون ذلك فان من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث . وأيضا ان كان الفاعل حينا يفعل وحينا لا يفعل وجب أن تكون هناك علة صيرته باحدى الحالتين أولى منه بالأخرى ، فيسأل أيضا في تلك العلة مثل هذا السؤال ، وفي علة العلة ، فيمر الأمر الى غير نهاية) (١) كذلك اعترض ابن تيمية على هذا الدليل بما يماثل اعتراض ابن رشد تقريبا ، وذلك عندما وضح المحالات العقلية القائمة على دليلهم ، وهذا واضح من قوله : (اذا كانت الأفعال حادثة بعد أن لم تكن ، فالمحدث لذلك اما أن يكون صدر عنه بسبب حادث يقتضي الحدوث ، وإما أن لا يكون فان لم يكن صدر عنه بسبب حادث يقتضي الحدوث لزم ترجيح الممكن بلا مرجح ، وهو ممتنع في البديهة ، وان حدث عنه بسبب فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره ، ويلزم التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء . مع أن كلا النوعين باطل عند هؤلاء المتكلمين ، فهم مضطرون في هذا الدليل الى الترجيح بلا مرجح تام ، أو الى القول بالتسلسل والدور وكلاهما ممتنع عندهم) (٢) .

---

(١) ابن رشد : فلسفة ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص٤٣ – ٤٤ .

(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ١ ، ص٣٢٠ – ٣٢١ .

أما الجانب البنائي : فهو نتيجة حتمية للجانب الهدمي الذي قام على هدم الطرق الكلامية في الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى ، وقال ابن رشد عنها انها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود الباري سبحانه ، ومن ثم رأى أن الطريقة الشرعية في الاستدلال على معرفة الله سبحانه وتعالى قائمة على دليلين (١) :

١- دليل العناية : طريق العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجل هذه العناية .

٢- دليل الاختراع : وهو ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودة مثل اختراع الحياة في الجماد ، والادراكات الحسية والعقلية .

وذلك جزء ليس باليسير من الاعتراضات التي وجهت الى دليل المتكلمين على حدوث العالم واثبات وجود الرب سبحانه وتعالى . ولو عدنا الى أدلة الفلاسفة بالنسبة لمسألة قدم العالم أو حدوثه لوجد قدر ليس باليسير من الاعتراضات العقلية على كيفية صياغة الدليل .

استدلال الفلاسفة على حدوث العالم أو قدمه :

القائلون بقدم العالم بدأوا استدلالهم من منطلق أن القول لا يتم بقدم شئ من العالم (الا اذا كان المعلول مقارنا للعلة التامة لا يتأخر عنها ، وحينئذ فيلزم أن يكون كل حادث من الحوادث تمام علته حادث معه ، وتمام علة ذلك

---

(١) ابن رشد : فلسفة ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص٤٣ - ٤٤ .

التمام حادث معه ، وهلم جرا ، فيلزم وجود حوادث لا نهاية لها في آن واحد ليست متعاقبة . وهذا مما يسلمون انه ممتنع ، ويعلم بضرورة العقل أنه ممتنع) (١) بمعنى أن يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث ، فيمتنع تقرير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل ، ثم فعلت من غير حدوث سبب (٢) ولقيام هذا البرهان على الجدل العقلي الذي تغلب عليه الصيغة الخطابية وجد من قبل العقل اعتراض ورد ، ويلمس هذا في موقف ابن تيمية من هذا الاستدلال وذلك عندما قال : (واذا كان هذا لازما لقولهم ، ولا محيد لهم عنه ، لزم أحد أمرين : إما بطلان حجتهم ، وإما القول بأنه لا يحدث في العالم شئ ، والثاني بطل بالمشاهدة ، فتعين بطلان حجتهم) (٣) لذلك فان هذا القول لا يدل على قدم شئ بعينه من العالم، لا الأفلاك ولا غيرها ، انما يدل على أنه لم يزل فعالا .

واذا قدر أنه فعال لأفعال تقوم بنفسه أو مفعولات حادثة شيئا بعد شئ ، كان ذلك وفاء بموجب هذه الحجة ، مع القول بأن كل ما سوى الله محدث مخلوق بعد أنه لم يكن كما أخبرت الرسل أن الله خالق كل شئ وان كان النوع لم يزل متجددا ، كما في الحوادث المستقبلة كل منها حادث مخلوق ، وهي لا تزال تحدث شيئا بعد شئ (٤) .

---

(١) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، جـ١ ، ص٢٥٨ .
(٢) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ١ ، ص١٤٨ ، طبعة مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، سنة ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م .
(٣) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، ص٢٥٩ .
(٤) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ١ ، ص١٤٨ – ١٤٩ .

أدلة الفلاسفة القائلين بحدوث العالم :

اختلف الفلاسفة في مسألة العالم ، فبعضهم قال إنه قديم ، وبعض آخر ذهب الى أنه محدث ، واتضح للبحث فيما سبق أن الذي استقر عليه رأي أرسطو هو القول بقدمه ، وأنه لم يزل موجودا مع الله غير متأخر عنه بالزمان فالهيولي قديمة ، والصورة قديمة ، والحركة قديمة ، والزمان قديم ، والله هو الذي يحرك العالم لا على أنه علة فاعلة ، بل على أنه علة غائية تتجه اليها السموات وتتشوقها (١) .

وكذلك في تقسيم آخر لقدم العالم قالوا : (بأن العالم محدث ، أي معلول لعلة قديمة أزلية ، أوجبته فلم يزل معها ، وسموا هذا : الحدوث الذاتي ، وغيره الحدوث الزماني) (٢) .

واذا أخذنا رأي ابن سينا في دليله على حدوث العالم واثباته الجامع بين الحدوث والقدم ، الا أنه في النهاية يمكن أن يطلق عليه الدليل على حدوث العالم ، يلاحظ أنه استدل على هذه النقطة بدليل الواجب والممكن ، ذلك أن ابن سينا يقول بقدم المادة والصورة والحركة والزمان ، ويقيم على ذلك أدلة لا تختلف في جوهرها ومضمونها عن أدلة أرسطو ، مثال ذلك قوله في اثبات

---

(١) الدكتور/ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص٢٣٠ ، طبعة دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، سنة ١٩٨١م .

(٢) ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، تحقيق الدكتور/ حسن عاصي ، ص٨١ ، طبعة دار قابس ، الطبعة الأولى ١٩٨٦م - ١٤٠٦هـ ، بيروت . وانظر: الدكتور/ محمود السعيد الكردي : أثر القرآن على منهج التفكير النقدي عند ابن تيمية ، ص٢٠٤ ، طبعة الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٩٥هـ - ١٩٨٦م ، ليبيا .

قدم المادة : (ان كل حادث فهو قبل حدوثه ممكـن الوجـود ، فامكـان الوجـود حاصل له اذن قبل وجوده ، وليس امكان وجوده هـو أن الفـاعل قـادر عليـه ، بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو نفسه ممكنا ، فمعنى كـون الشـئ ممكنـا في نفسه غير معنى كونه مقدورا عليه ، لأن كونه ممكنا في نفسه هو باعتبـار ذاته ، أما كونه مقدورا عليه فهو باعتبار موجده) (١) .

وبتقرير هذا يمكن القول أن امكان الوجود لا قـوام لـه بنفسـه ، بـل هـو محتاج الى موضوع يقوم فيه ، وهـذا الموضـوع هـو القـابل لتعـاقب الكيفيـات عليـه ، ومـن هنـا يسمى امكـان الوجـود قـوة الوجـود ، وحـامل قـوة الوجـود موضـوعا أو مادة ، ولا يمكـن أن تكـون هـذه المـادة حادثـة ، لأنهـا لـو كـانت كذلك لكان امكان وجودها متقدما على وجودها ، ولكان الامكان قائما بنفسـه ، اذن فكل حادث قد تقدمته المادة .

فالعالم اذن قديم لقدم علته ، وعلته هي الواجب الوجـود بذاتـه ، والـذي يجمع هذا الدليل قولهم : (الموجد إما أن يكون واجبا وإمـا أن يكـون ممكنـا . والممكن لا بد له من واجـب) (٢) ومعنـى هـذا أن الفلاسـفة قـائلون صراحـة بقدم العـالم بالزمـان وان جعلـوه محدثـا بـالذات ، بمعنـى حاجتـه الـى الغير . يصور ابن تيمية في نقده لهذا الدليل بأنه تقرير لقول (من يجعل العلة الغائيـة قديمة كما يجعل العلة الفاعلية قديمة كمـا يقـول ذلـك مـن يقـول مـن المتفلسـفة القائلين بقدم العالم ، لأن القول بانتفاء العلة التامة المسـتلزمة للمفعـول يوجـب إما التسلسل وإما الترجيح بلا مرجح) (٣) .

---

(١) المصدر السابق .

(٢) ابن تيمية : الصفدية ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ١ ، ص٨٦ ، الطبعـة الثانية ، ١٤٠٦ الرياض .

(٣) المصدر السابق ، جـ١ ، ص٨٨ ، والدكتور/ محمود السعيد الكردي : أثـر القرآن على منهج التفكير النقدي عند ابن تيمية ، ص٢٠٥ .

توسع ابن تيمية في رده على دليل الواجب والممكن الدال على حدوث العالم من وجوه متعددة حفلت بها رسالته (الصفدية) التي خصص معظمها للرد على الفلاسفة ، ومن أهم هذه الردود :-

١- أن القول بصدور الأمور الحادثة المختلفة عن علة تامة بسيطة مستلزمة لمعلولها ممتنع في بداءة العقول ، سواء صدرت عنه بواسطة أو بغير واسطة . وهؤلاء يقولون : ان الواجب بذاته بسيط له صفة ثبوتية ولا فعل قائم به ، ويقولون : ان علة تامة مستلزمة لمعلولها ، فكان لازم قولهم أنه لا يصدر عنه الا واحد بسيط قديم ، وكذلك عن الصادر عنه ، فلما تيقن وجود الكثرة المختلفة الحادثة كان هذا مناقضا لقولهم (١) اذن فبهذا القول يمتنع حدوث الحوادث عن علة تامة .

٢- أنه لو كان شئ من العالم قديما لكان صادرا عن موجب بالذات وعلة تامة أزلية باتفاق العقلاء ، وهو معلوم بالدليل العقلي فانه اذا كان قديما كان فاعله فاعلا بغير قدرة ومشيئة ، فان كان الفاعل بالقدرة والاختيار لا يقارنه شئ من مفعولاته امتنع أن يكون مفعوله مقارنا له ، فامتنع قدم مفعوله (٢) هذا الرد في مجموعه يبين مدى التناقض في دليل الواجب والممكن لأنه لو كان العالم قديما لم يجد على فاعله ممن يجب أن يتراخى عن مفعوله ، لأن ذلك جمع بين النقيضين ، وهو كيف يكون مفعوله الذي هو واجب الوجود قديما أزليا ، ويكون متأخرا عنه حادثا بعد أن لم يكن .

---

(١) ابن تيمية : الصفدية ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ١ ، ص٧٣ - ٧٤ .
(٢) ابن تيمية : الصفدية ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ١ ، ص٧٤ - ٧٥ .

يتضح فيما سبق أن أدلـة المتكلميـن والفلاسـفة قـد وقعت فـي التنـاقض وغلبت عليها صبغة التعقيد وعدم الانسجام والمحالات العقلية .

دليل القرآن الكريم على حدوث العالم :

استدل القرآن الكريم على حدوث العالم بالآيات القرآنية من خلال دليل الخلـق ، ذلـك أن اللـه سـبحانه وتعـالى قـد أخـبر فـي آياتـه القرآنيـة أنـه خلـق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، قال تعالى: ﴿ وهو الذي خلـق السـموات والأرض في سـتة أيـام وكـان عرشـه علـى المـــاء ﴾ (١) وكذلك أخبر بأنه خالق كل شئ وأن كل مـا سـوى اللـه مخلـوق مفعول محدث . وبهذا فان المخلوق لا يكون الا مسبوقا بالعدم . ويلاحظ (أن جمهور الفلاسفة ، مع عامة أصناف المشركين ، وأهل الكتاب متفقون على أن السموات والأرض وما بينهما محدث مخلوق بعد أن لم يكن ، ولكـن تنـازعوا في مادة ذلك ، هل هي موجودة قبل هذا العالم ؟ وهل كان قبله مدة ومادة ، أم هو أبدع ابتداء من غير تقدم مدة ولا مادة ؟) (٢) .

ومنذ الوهلة الأولى يدرك أن استدلال القرآن الكريم على حـدوث العـالم استدلال عقلي منطقـي وأنـه يتتبـع المسـألة الكليـة بجزيئاتهـا حتـى ينتهـي الـى التصـور الكلي لحدوث العالم دون أدنى اضطـراب أو تنـاقض ، ويلاحـظ هذا بالشكل الآتي :

---

(١) سورة هود ، الآية : ٧ .

(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ١ ، ص١٢٢ – ١٢٣ .

- مادة العالم : أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله ، كما أخبر في القرآن أنه : ﴿ استوى الى السماء وهي دخان ﴾ أي بخار ﴿ فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها ﴾ (١) وقد كان قبل ذلك مخلوقات أخرى كالعرش والماء كما قال تعالى: ﴿ وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ﴾ (٢) .

- مدة خلق العالم : أما بالنسبة لمدة خلق العالم الذي خلق فيه ، فقد خلق الله سبحانه وتعالى هذا العالم في مدة غير مقدار حركة الشمس والقمر كما أخبر أنه خلق السموات والأرض ومابينهما في ستة أيام.

وإذن فان طريق الاستدلال على حدوث العالم في القرآن الكريم يكون عن طريق الآيات التي هي الدليل الذي يستلزم عين المدلول ، ولا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بالمدلول . فهو العلم باستدلال جزئي على جزئي ملازم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ، ومن عدمه عدمه . فخلق ما في الأرض جميعا آية على حدوث العالم ، كما في قوله تعالى : ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق ﴾ (٤) واذن فالمخلوقات الكائنة الواقعة في متناول الحس وإدراك العقل دليل على وجود الله سبحانه وتعالى .

---

(١) سورة فصلت ، الآية : ١١ .
(٢) سورة هود ، الآية : ٧ .
(٣) سورة البقرة ، الآية : ٢٩ .
(٤) سورة الأنعام ، الآية : ٧٣ .

ويتضح للبحث في نهاية الأدلة على حدوث العالم سواء كانت من المتكلمين أو الفلاسفة أن دليل القرآن الكريم أوضح الأدلة وأكثرها بساطة ونفاذا الي النفوس ، وفي الوقت نفسه أقواها وأكثرها منطقية ، وذلك عندما برئ من كل شوائب النقص والقصور والمحالات العقلية التي غلبت أدلة الفلاسفة والمتكلمين .

دليل القرآن الكريم على وجود الله تعالى :

ذكر البحث فيما مضى دليل المتكلمين على وجود الله عن طريق الأعراض والجواهر وفي الوقت نفسه استدلوا بحدوث كل منهما وامكانه على حدوث العالم ، وقد ذكر الرازي هذا الدليل بقوله : (قد عرفت أن العالم اما جواهر واما أعراض ، وقد يستدل بكل واحد فيهما على وجود الصانع اما بامكانه أو حدوثه فهذه وجوه أربعة :

الأول : الاستدلال بحدوث الأجسام ، وهو طريقة الخليل عليه السلام ... وتحريره أن العالم محدث وكل محدث فله محدث ، الأول تقدم وأما الثاني فالدليل عليه أن المحدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر .

الثاني : الاستدلال بالامكان ، وتقريره أن يقيم الدلالة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد ، ثم يشاهد في الأجسام كثرة ممكنة وكل ممكن فله مؤثر على ما مر .

الثالث : حدوث الأعراض ، مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فلا بد من مؤثر .

الرابع : إمكان الأعراض وتقريره أن نقول الأجسام متساوية في الجسمية فاختصاص كل واحد منها بما له من الصفات يكون جائزا لأن

كل ما صح على الشئ صح على مثله والامكان محوج الى المؤثر على ما تقدم) (١) .

وقد بين البحث فيما سبق الاعتراضات والمحالات العقلية التي انصبت عليها ، وكذلك استدل الفلاسفة على وجود الله تعالى بدليل مخالف لأدلة المتكلمين وهو دليل الامكان والوجوب ، وذلك من خلال تقسيمهم للعالم الى واجب وممكن ثم الاستدلال بالممكن على الواجب ، من حيث حدوثه بعد أن لم يكن ومن حيث ثباته على الامكان (٢) وطريقة ابن سينا في استدلاله على وجود الله تعالى قائمة على قوله : (لا شك أن هنا وجودا ، وكل وجود فاما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد صح وجود الواجب ، وهو المطلوب ، وان كان ممكنا فانا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود) (٣).

ولقد بين ابن تيمية تهافت هذا الدليل ، وهو أن دليل الامكان والوجوب الذي قال به الفارابي وابن سينا يصح الاستدلال به على أن هناك وجودا واجبا فقط . أما اثبات هذا الواجب وتعينه خارج الذهن والتصور العقلي فهذا ما لم

---

(١) فخر الدين الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، مراجعة الاستاذ/ طه عبدالرؤوف سعد ، ص٢١٣ – ٢١٦ ، طبعة دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م ، بيروت .

(٢) انظر : الدكتور/ محمد السيد الجليند : الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ، ص١٨٧ ، طبعة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، سنة ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م، مصر .

(٣) ابن سينا : النجاة ، نقحه وقدم له الدكتور/ ماجد فخري ، ص٢٧١ ، طبعة دار الآفاق الجديدة ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م ، بيروت .

ينتجه دليل ابن سينا ، بل يحتاجون فيه الى دليل آخر (١) .

ولم يكن صعبا بيان عدم قدرة هذا الدليل على الاعتراف بالوجود الخارجي لذات الله ، وأنه لا يكفي في الايمان به مجرد التصور العقلي لوجوده حتى لا يكون وجوده تعالى مجرد فكرة عقلية لاحقيقة لها خارجا (٢).

وإما أن لا يكون واجبا بنفسه ، بل ممكنا بنفسه واجبا بغيره والممكن بنفسه الواجب بغيره لا بد له من واجب بنفسه ، فلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين .

وأيضا فالموجود : إما أن يكون محدثا ، وإما أن يكون قديما والمحدث لا بد له من قديم ، فلزم وجود القديم على التقديرين (٣) .

أما بالنسبة لتصور الممكن على نحو ما يراه ابن سينا لكان معنى ذلك أن لكل ممكن ذاتا مستقلة في الخارج زائدة على وجوده ، وأن هذه الذات يمكن أن توصف بالوجود اذا اقترن بها شرط الوجود ، ويمكن أن توصف بالعدم اذا اقترن بها شرط العدم،ولا شك أن هذا التصور باطل لأنه يقوم على

---

(١) انظر : ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، جـ١ ، ص٩٦ ، الطبعة الثانية ، طبعة دار الفكر ، مصر ، سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م . والدكتور/ محمد السيد الجليند : الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ، ص١٨٨ .

(٢) انظر : الدكتور/ محمد السيد الجليند : الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ، ص١٨٩ .

(٣) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ٣ ، ص٢٦٦ .

التفرقة بين ماهية الشئ وبين وجوده ، بمعنى أن لكل شئ ماهية زائدة على وجوده في الخارج ، وهذه التفرقة باطلة لأن الماهيات لا يمكن تحققها في الخارج منفصلة عن أعيانها بحال ما (١) .

وكذلك اذا فسر الممكن بالممكن الذي ينقسم الى قديم واجب بغيره ، والى محدث مسبوق بالعدم - كما هو قول ابن سينا وأتباعه - فلا يصح لهم على هذا الأصل الفاسد لا اثبات واجب بنفسه ، ولا اثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه (٢) .

ويستمر ابن تيمية في نقد دليل الوجوب والامكان باعتراضات عديدة تثبت اعتماد هذا الدليل على المحالات العقلية والمناقضة لمقاصد الشريعة الاسلامية ، ثم يختتم قوله بأن ابن سينا وأتباعه كالرازي والآمدي والسهروردي المقتول وأتباعهم سلكوا في اثبات واجب الوجود طريقة الاستدلال بالوجود (٣) .

وبعد أن اتضح للبحث أن أدلة الفلاسفة والمتكلمة قد تهافتت أمام العقل وانها قائمة على محالات عقلية ، وكذلك أنها لا تترقى الى مرتبة اليقين والاطمئنان النفسي يقترب البحث من منهج القرآن الكريم في اثبات وجود الله تعالى .

---

(١) الدكتور/ محمد السيد الجليند : الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ، ص١٨٩ .

(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ٣ ، ص٢٦٧ .

(٣) انظر : ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، جـ٣ ، ص٢٦٧ وما بعدها .

طرق إثبات وجود الله عند أهل السنة :

من الوهلة الأولى يتضح لكل مستقرئ ومقارن بين أدلة المتكلمين والفلاسفة وبين القرآن الكريم بالنسبة للمسائل المتعلقة بعالم الغيب أو الشهادة أن دليل القرآن الكريم في النهاية أنصع الأدلة وأكثرها بساطة ونفاذا الى النفوس ، وفي الوقت نفسه أقواها وأكثرها منطقية بحيث لا ترد من قبل العقل، فبالتالي تزيد المؤمن يقينا .

ومن هنا يلاحظ أن منهج القرآن الكريم في الاستدلال على وجود الخالق قائم على اتجاهين :

الاتجاه الأول : وهو اتجاه عام قائم على فهم أبسط الناس له ، وفي الوقت نفسه يرتضيه أكثر الفلاسفة والمفكرين (وهو لجوء الانسان الى الفطرة السليمة التي هي مضطرة بطبعها الى الاقرار بوجود الرب الخالق ، وذلك لما تحتاج اليه النفوس من لجوئها الى قوة عليا تستنقذ عند حلول المصائب بها أيا كانت هذه النفوس . مؤمنة أو كافرة) (١) . لذا فان (الاقرار بالصانع فطري ضروري مغروز في الجبلة ولهذا كانت دعوة عامة الرسل الى عبادة الله وحده لا شريك له ، وكان عامة الأمة مقرين بالصانع مع اشراكهم به بعبادة ما دونه ، والذين أظهروا انكار الصانع كفرعون خاطبتهم الرسل خطاب من يعرف أنه حق ، كقول موسى لفرعون : ﴿ لقد علمت ما

(١) الدكتور/ محمد السيد الجليند : قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ، مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية ، ص٥٥ ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٦م ، طبعة مكتبة الشباب ، مصر .

أنزل هؤلاء إلا رب السّموات والأرض بصائر ﴾ (١) ، ولما قال فرعـون : ﴿ وما رب العالمين ﴾ (٢) ، قال له موسى : ﴿ رب السّموات والأرض ان كنتم موقنين ﴾ (٣) ...) (٤) ومن هذه البداهة الفطرية القائمـة علـى معرفـة الله سبحانه وتعالى بالفطرة ذهب بعض المتكلمين (٥) في هذه المعرفـة (انهـا ضرورية من ناحية العقل واستدلال من ناحية الحس ، وذلك أنه لمـا كـان كل مطلوب من العلم إما أن يطلب بالعقل في المعقول أو بالحس في المحسـوس ، وهذا هو الشاهد والغائب ، ساغ أن يظن مرة أن معرفة الله اكتساب واستدلال لأن الحس يتصفح ويستقرئ بمؤازرة العقـل ومظاهرتـه وتحصيلـه ... فعلـى هذا فان الله تعالى وتقدس معروف عند العقل بالاضطرار) .

ودليل الفطرة يمس الجانب النفسي في الانسان وبالتالي فانه يؤثر كثـيرا على غيره من الأدلة ويجعله أولاهـا وأولاهـا ، ويبـدو هـذا واضحـا جليـا بمـا ينطق به اللسان في الكوارث ، قال تعالى : ﴿ وإذا مسّـكم الضـر في البحـر ضل من تدعون الا اياه ﴾ (٦) .

---

(١) سورة الاسراء ، الآية : ١٠٢ .
(٢) سورة الشعراء ، الآية : ٢٣ .
(٣) سورة الشعراء ، الآية : ٢٤ .
(٤) ابن تيميـة : منهـاج السـنة النبويـة ، تحقيـق الدكتـور/ محمـد رشـاد سـالم ، جـ٢ ، ص٢٧٠ .
(٥) انظـر : الشيخ/ محمد جمـال الدمشـقي : كتـاب دلائـل التوحيد ، تقديـم ومراجعـة الاستاذ/ محمد حجازي ، ص٢٢ ، طبعة مكتبـة الثقافـة الدينيـة ، الطبعـة الأولـى ، سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، مصر .
(٦) سورة الاسراء ، الآية : ٦٧ .

وكذلك وسع القرآن الكريم دائرة دليل الفطرة المقرة بوجود الله سبحانه وتعالى بالنسبة للانسان حتى يصل الى أنه حتى الكائنات الأخرى ، الحساس المتحرك والجماد لديها احساس في الحاجة إلى خالقها . قال تعالى : ﴿ يسبّح لله ما في السّموات وما في الأرض الملك القدُّوس العزيز الحكيم ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ وإن من شئ إلا يسبح بحمده . ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ (٢) .

الاتجاه الثاني : العقل والنظر ، وذلك بأن يقوم المتأمل بعمل فكره في الكون وما فيه من الآيات الظاهرة في دلالاتها على وجود الله سبحانه وتعالى (والاستدلال بالآيات أدل على المقصود من الاستدلال بالأقيسة والبراهين . ولهذا كانت أدلة القرآن تتجه كلها الى الاستدلال بآياته الكونية على وجوده) (٣) ، ذلك لأن الآيات الكونية تؤخذ دليلا واقعا كما هو مسلم به بحكم العقل والحس معا هذا من جهة ، ولحرية عمل الفكر والشعور الانساني وهو امام هذه الآيات الكونية من جهة أخرى .

وتنقسم هذه الأدلة الى نوعين : أقيسة ، وآيات .

وهذان الاتجاهان الدالان على وجود الله سبحانه وتعالى والمتمثلان في دليل الفطرة ودليل الأقيسة والآيات هما خاصان بابن تيمية الذي استشفهما من القرآن الكريم . وقد ربط بينهما في صورة التلازم ، بحيث إن الثاني في حاجة ماسة إلى الدليل الأول ، وذلك لأن الاستدلال بالآيات مشروط بالمعرفة

---

(١) سورة الجمعة ، الآية : ١ .
(٢) سورة الاسراء ، الآية : ٤٤ .
(٣) الدكتور/ محمد السيد الجليند : قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ، ص٦٦ .

السابقة ، والاقرار السابق بربوبية الخالق ، لأنه لو لم تعرف عينه لما عرف أن هذه الآية تستلزم هذا الصانع . ومن هنا نجد أن المعرفة الفطرية السابقة شرط في صحة الاستدلال بالآيات وأنها هي التي تهدي المستدل على ذات الخالق بحيث يميز بينه وبين غيره ؟ (١) .

وقلل ابن تيمية من شأن الأقيسة البرهانية الدالة على وجود الله سبحانه ، وكان تقليله هذا نابعا من اعتقاده بأن الأقيسة لا تدل على الخالق بعينه ، بل تدل على أمر كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة ، (وذلك اذا قلنا هذا محدث ، وكل محدث فلا بد له من محدث ، أو ممكن ، والممكن لا بد له من واجب ، إنما يدل هذا على محدث مطلق أو واجب مطلق) (٢) .

ولزيادة اليقين والاطمئنان في الوصول الى معرفة وجود الله سبحانه وتعالى طالب ابن تيمية بالأخذ بالآيات القرآنية .

الآيات القرآنية :

تجد أن القرآن الكريم في آياته الدالة على وجود الله سبحانه وتعالى قد استشهد في جملته بالآيات الكونية من خلق وايجاد وابداع واختلاف الليل والنهار الى آخر هذه القضايا الكونية الا أنه استدل بآيات الخلق أكثر من غيرها ، وذلك لقرب الأمر وصلته بالمفكر المخاطب ، قال تعالى : ﴿ اقرأ باسم ربّك الّذي خلق . خلق الإنسان من علق ﴾ (٣) ، وقال تعالى :

(١) الدكتور/ محمد السيد الجليند : الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ، ص٣٣٦ .

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٣٤٤ .

(٣) سورة العلق ، الآية : ١ – ٢ .

﴿ أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون ﴾ (١) ، وقال تعالى : ﴿ هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ إن في خلق السّموات والأرض واختلاف اللّيل والنّهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السّماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ (٣) فان في كل آية من الآيات دلالة على معين ، وهو أن هذا المخلوق لا بد له من خالق معين ، ومن هنا (فالآيات تدل على نفس الخالق سبحانه ، لا على قدر مشترك بينه وبين غيره . فان كل ما سواه مفتقر اليه نفسه ، فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه) (٤) .

اتضح للبحث من هذا أن دليل القرآن الكريم الذي أخذ به السلف هو أصدق وأظهر للمعقول من أدلة الفلاسفة والمتكلمين . لما له من صفات البداهة والوضح في ذاته منطلقا من الجانب النفسي ومسايرا لمنطق العقل البرهاني القائم على الحس والعقل معا .

دليل الفلاسفة والمتكلمين على وحدانية الله سبحانه وتعالى :

هناك قدر كبير من الاشتراك بين الفلاسفة والمتكلمين في دليل التوحيد ، وهو المسمى بدليل التمانع ، ولتصور قضية التوحيد في الفكر الكلامي والفلسفي الاسلامي لا بد من تتبع المسألة من جذورها .

---

(١) سورة الطور ، الآية : ٣٥ .
(٢) سورة الانسان ، الآية : ١ .
(٣) سورة البقرة ، الآية : ١٦٤ .
(٤) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٣٤٥ .

أما بالنسبة لمسألة التوحيد لدى علماء الكلام ، فيرى عامة المتكلمين أن التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أنواع يقولون :

١- هو واحد في ذاته لا قسيم له .

٢- واحد في صفاته لا شبيه له .

٣- واحد في أفعاله لا شريك له .

وقالوا في هذا التوحيد بصفة عامة : (إذا ثبت أن للعالم صانعا صنعه، ومحدثا أحدثه فيجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون مشبها للعالم المصنوع المحدث ، لأنه لو جاز ذلك لم يخل إما أن يشبهه في الجنس لجاز أن يكون محدثا كالعالم المحدث أو يكون العالم قديما كهو .. ولا يجوز أن يكون يشبه العالم في الصورة ، لأن حقيقة الصورة هي الجسم المؤلف ، والتأليف لا يكون الا من شيئين فصاعدا ، ولأنه لو كان صورة لاحتاج الى مصور صورة ، لأن الصورة لا تكون الا من مصور على ما قدمنا بيانه) (١) ويتضح من النص السابق أن أشهر هذه الأنواع هو النوع الأخير المسمى بتوحيد الأفعال ، بمعنى أن خالق العالم واحد ، ويحتجون لهذا التوحيد بدليل التمانع ، وهذا واضح من قولهم : (وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك ، والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويوجد أحدهما ضد مراد الآخر فلو اختلفا وأراد أحدهما احياء جسم وأراد الآخر إماتته لوجب أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما ، لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعا لتضاد مراديهما فوجب أن لا يتما أو يتم مراد أحدهما فيلحق من لم يتم

---

(١) الباقلاني : الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، عرف الكتاب وقدم له الشيخ/ محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، ص٢٨ - ٢٩ ، طبعة سنة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م ، مصر ، والباقلاني : كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، تحقيق الشيخ/ عمادالدين أحمد حيدر ، ص٤٤ - ٤٥ ، طبعة مؤسسة الكتب الثقافية ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ، بيروت .

مراده العجز أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز ، والعجز من سمات الحدث والقديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزا) (١) وقد استدلوا على دليل التمانع هذا بآيات قرآنية ، كقوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ ما اتّخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لّذهب كلُّ إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لّابتغوا إلى ذي العرش سبيلا ﴾ (٤) .

وابن رشد رد استشهاد المتكلمين بهذه الآيات لأنها حملت على معنى غير المراد منها ، ومن ثم رأى أن هذه الآيات ليست مشتملة على دليل التمانع الذي نادوا به ، والذي قال فيه : (وأما ما تتكلف الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية ، وهو الذي يسمونه دليل الممانعة فشئ ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية ، أما كونه ليس يجري مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك ، فضلا عن أن يقع لهم به اقناع ، وذلك أنهم قالوا لو كانا اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا ، واذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها ، إما أن يتم مرادهما جميعا ، واما أن لا يتم مراد واحد منهما واما أن يتم مراد أحدهما لا ويتم مراد الآخر . قالوا ويستحيل أن لا يتم مراد واحد منهما . لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجودا ولا معدوما ، ويستحيل أن يتم مرادهما معا ، لأنه كأن يكون العالم

---

(١) الباقلاني : كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، تحقيق الشيخ/ عمادالدين أحمد حيدر ، ص٤٥ ، وانظر : الأشعري ، أصول أهل السنة والجماعة ، تحقيق الدكتور/ محمد السيد الجليند ، ص٦٦ – ٦٧ .

(٢) سورة الأنبياء ، الآية : ٢٢ .

(٣) سورة المؤمنون ، الآية : ٩١ .

(٤) سورة الاسراء ، الآية : ٤٢ .

موجودا معدوما ، فلم يبق الا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر . فالذي بطلت ارادته عاجز ، والعاجز ليس بإله . ووجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياسا على المريدين في الشاهد ، يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف) (١) .

وكذلك يرى ابن تيمية – موافقا في ذلك ابن رشد – أن الآية ليست مشتملة على دليل التمانع ، بل (هؤلاء عبروا عن المعاني التي أثبتها القران بعبارات أخرى ليست في القرآن ، وربما جاءت في القرآن بمعنى آخر ، فليست تلك العبارات مما أثبته القرآن) (٢) .

وكذلك فإن استدلالهم على توحيد الله بدليل التمانع استدلال ناقص لأن التوحيد عندهم نوع واحد ، وهو قاصر على توحيد الربوبية وهذا ما أكد عليه ابن تيمية من خلال مفهوم التوحيد عنده وعند علماء السلف ، بقوله : (وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية ، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم ، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف ، ويظن هؤلاء أنهم اذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد) (٣) وعلى هذا فإن معظم علماء السلف وعلى رأسهم ابن تيمية يذهبون في إثبات التوحيد إلى منهج خاص

---

(١) ابن رشد : فلسفة ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، صححه وراجعه الاستاذ/ مصطفى عبدالجواد عمران ، ص٧٤ .

(٢) ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ١ ، ص ٢٢٣ .

(٣) ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، جـ١ ، ص ٢٢٥ .

بهم استخلصوه من القرآن الكريم والسنة النبوية ، حيث يقسمون التوحيد الى نوعيه (١) :

الأول : توحيد الربوية ، بمعنى أنّ ربّ العالم وخالقه صانع واحد وليس اثنين . وهو الرب سبحانه الذي جبلت الفطرة علـى الاعتراف بـه والخضـوع لــه .

الثاني : توحيد الألوهية ، بمعنى أن يعبد اللـه وحده لا يشرك بعبادته أحد من خلقه ، (ذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات ، ونزهه عن كل ما ينزه عنه ، وأقر بأنه وحده خالق كل شئ - لم يكن موحدا ، بل ومؤمنا حتـى يشـهد أن لا إلـه الا اللـه ، فيقر بـأن اللـه وحده هو الالـه المستحق للعبادة ، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له) (٢) .

ذلك لأن توحيد الربوبيـة قد اعترف بـه المشركون ، وكانوا مع هذا مشركين، قال تعالى فيهم:﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشـركون﴾(٣) إذن فليس كل من أقر أن الله رب كل شئ وخالقه يكون عابدا لـه دون ما سواه، وبهذا فإن القول بتوحيد الربوبية فقط يعد توحيدا ناقصا ، والدليل علـى

---

(١) انظر : الدكتور/ محمد السيد الجليند / قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ، ص ٧١ والبيهقي : الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة ، ص ٦ وما بعدها ، طبعة السلام العالمية ، مصر ، د. ت .

(٢) ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور/ محمد رشـاد سالم ، جـ١ ، ص٢٢٦ وابن تيمية : بيان تلبيس الجهمية فـي تأسيس بدعهم الكلاميـة ، تصحيح وتعليق الاستاذ/ محمد بن عبدالرحمن بن قاسم ، جـ١ ، ص ٤٨٧-٤٨٩ . نسخة مصورة ، د . ت .

(٣) سورة يوسف ، الآية : ١٠٦ .

هذا آيات الله سبحانه وتعالى ، فقد قال تعالى : ﴿ أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أولو كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون ، قل لله الشفاعة جميعا﴾(١) ، وقوله تعالى : ﴿ ويعبدون من الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ﴾ (٢) .

لاهمية توحيد الألوهية الذي هو مناط الايمان بالله ورسوله تجد أن القرآن الكريم قد عنى بتقريره والبرهنة عليه بالأدلة العقلية لأن الشرك الذي وقعت فيه الأمم السابقة كان نتيجة لعقيدة هي غير هذا التوحيد ، ومن هنا فإن الأمر قد يقتصر على توحيد الربوبية ، لأنه ليس مناط الايمان الكفر ، بل الاقرار به يؤدي الى أن يكون المرء موحدا ، وهو توحيد الأفعال عند المتكلمين .

واستدل ابن تيمية على توحيد الألوهية بتقريره إن التوحيد الذي جاء به الرسول يتناول التوحيد في العلم والقول ، وهو وصفه بما يوجب أنه في نفسه أحد صمد لا يتبعض ويتفرق فيكون شيئين ، وهو واحد متصف بصفات تختص به ليس له فيها شبيه ولا كفؤ ، ويضيف ابن تيمية قوله : (والتوحيد في الارادة والعمل ، وهو عبادته وحده لا شريك له) وقد أنزل الله سورتي الاخلاص (قل يا أيها الكافرون) و (قل هو الله أحد) الواحدة في توحيد العمل ، ولهذا كان القول فيها (لا أعبد ما تعبدون) وهي جملة انشائية فعلية ، والأخرى في توحيد العلم ، وهي قوله : (قل هو الله أحد)

(١) سورة الزمر ، الآية : ٤٣-٤٤ .
(٢) سورة يونس ، الآية : ١٨ .

وبهذا كان القول جملة خبرية اسمية ، والكلام : اما انشاء ، واما اخبار . فالإخبار يكون عن العلم ، والانشاء يكون عن الارادة ، ولهذا قال الله تعالى : ﴿ وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم ﴾ (١) ومن هنا فإن ألوهيته تستوجب استحقاقه للعبادة وفي الاستدلال على توحيد الألوهية يمكن التوصل الى اثباته من خلال نفي التعددية في الألوهية الواردة في الآيات القرآنية ، مثل قوله تعالى : ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ﴾ (٢) فالآية قد نفت أن يكون لله ولد يتقرب اليه بعبادة هذا الولد ، وفي هذا نفي لتأليه وربوبية الوسائط بين الله وعباده ، ثم نفت أن يكون هناك آلهة أخرى تعبد على سبيل الشركة معه ، لأنه لو كان هناك من يستحق العبادة معه لكان الأمر لا يخلو من أحد احتمالين :

الأول : اما أن يكون كل اله قادرا فيتحقق العرض الأول ، وهو قوله : (إذا لذهب كل اله بما خلق) وانتفاه اللازم يدل على انتفاء الملزوم .

الثاني : أن يكون أحدهم قادرا دون الآخرين ، وهنا يصدق الغرض الثاني ، وهو قوله : (ولعلا بعضهم على بعض) ومعلوم أن ذلك لم يقع ، فدل ذلك على امتناع أن يكون هناك اله قادر ، وآخر عاجز ، ولو فرض وقوع ذلك لكان القادر هو الاله دون بقية الآلهة ، وعند ذلك يستحق العبادة وحده دون غيره (٣) .

---

(١) ابن تيمية : بيان تلبيس الجهمية ، تصحيح وتعليق الاستاذ/ محمد بن عبدالرحمن بن قاسم ، جـ١ ، ص ٤٧٩-٤٨٠ .

(٢) سورة المؤمنون ، الآية : ٩١ .

(٣) انظر : الدكتور/ محمد السيد الجليند ، قضية التوحيد ، ص ٧٥ .

ومن هنا يتضح للباحث أن أدلة القرآن الكريم وبراهينه الدالة على قضية التوحيد تغلب عليها الصيغة اليقينية ، وذلك لما فيها من البساطة والوضوح المؤديان الى تسليم العقل الفطري والنفسي والبديهة بها في مسألة رب الخلق ، وهذا على العكس من توحيد الربوبية الذي هو توحيد الأفعال لدى المتكلمين ، وبالتالي حتى لو توصلوا الى التوحيد فإن توحيدهم ناقص لما غلب عليه من صفة الربوبية دون الألوهية .

أما بالنسبة لأدلة الفلاسفة على قضية التوحيد :

لقد ذكر البحث فيما مضى أن هناك قدرا كبيرا من الاشتراك بين الفلاسفة والمتكلمين في استدلالهم على مسألة التوحيد ، وذلك من خلال دليل التمانع . ومن هنا لا بد من تتبع المسألة من جذورها . فقد رأينا كيف أخذ فلاسفة الاسلام الوضع الاغريقي في استدلاله على وجود الله تعالى . ومن ثم نقلوا هذا الوضع الذي اسموه الواجب الى الله تعالى ، ومنذ ذلك الحين أخذ الله جل جلاله في تاريخ التفلسف الاسلامي الإلهي عنوان واجب الوجود .

بحث أرسطو المسائل الميتافزيقية من خلال كتابه ما بعد الطبيعة في المقالة العاشرة (رغم اختلاف مواقف الشراح والمفسرين حول آراء ارسطو في الميتافيزيقا الا أن هناك نقاطا أساسية تشكل الموقف الأرسطي من الميتافيزيقا . هذه النقاط هي جوهر الفلسفة الأرسطية حول الله وصفاته وعلاقته بالعالم) (١) .

فالعالم في رأي أرسطو قديم مادته وصورته ، وكذلك حركة العالم قديمة وليست بحادثة ، لأن الحركة عنده تحدث في زمان ، والزمان قديم لأنه مكون من آنات ، الآن وسط بين الماضي والمستقبل ، وكل آن لا بد أن يكون مسبوقا بما في سبقة وله قبل ، ويليه مستقبل يأتي بعده وهذا هو معنى الزمان (٢) .

---

(١) انظر الدكتور: محمد السيد الجليند : قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ، ص ٧٩.

(٢) الدكتور/ محمد السيد الجليند : قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ، ص ٧٩ ، والدكتور/ محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، ص ٣٧٩ ، طبعة مكتبة وهبة ، الطبعة السادسة ، سنة ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م ، مصر .

والمدبر لهذا العالم وما فيه من مادة وصورة وحركة وزمان الواحد الأول، هو الذي للجواهر علة الواحد ، واذا كان الأول في جنس جنس من الأجناس هو الذي لا ينقسم في الحد في ذلك الجنس ، وكان الجوهر هو علة الواحد في جميع اجناس الموجودات (١) اذن فالحركة لا بد لها من محرك ، ومن خلال هذا المحرك الذي تحرك بعلة خارجة عنه توصل أرسطو الى واجب الوجود ، وهذا ما أكد عليه بقوله : (ما تبين في السماع من أن هاهنا محركا أول ازليا بريا من كل مادة ويبين مما بعد أن هذا ليس هو مبدأ على أنه محرك فقط ، بل وعلى أنه صورة وعلى أنه غاية تبين أنه هو الواحد بعينه الذي تبين هاهنا أنه مبدأ للجوهر كما تبين أنه الفعل الآخر الذي لا يشوبه قوة أصلا) (٢) .

وقد وضع أرسطو مجموعة من الصفات والخصائص التي يتميز بها واجب الوجود عما عداه ، وأهم هذه الصفات والخصائص (٣) هي :

(١) أنه واحد موجود بذاته .

(٢) وهو بسيط في ذاته غير مركب .

(٣) ومن خصائصه الثبات وعدم التحرك ، لأنه لو تحرك لاحتاج الى محرك آخر .

---

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، جـ٣ ، ص ١٢٤١ ، طبعة ليدن ، سنة ١٩٤٨م.

(٢) ابن رشد تفسير مابعد الطبيعة ، جـ٣ ، ص١٢٧٨ .

(٣) انظر: ابن رشد ، تفسير مابعد الطبيعة ، جـ٣ ، ص ١٢٨٠ وما بعدها ، والدكتور/ محمد السيد الجليند : قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ، ص ٨٠ ، والدكتور/ محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، ص ٣٨٢ وما بعدها .

(٤) أنه فعل محض ، فليس فيه شئ بالقوة ، اذ لو كان فيه شئ بالقوة لاحتاج الى من يخرجها الى الفعل .

(٥) وهو عقل محض ، فيعقل ذاته .

تلك هي فكرة أرسطو عن واجب الوجود ببساطة ، ومن ثم انتقل هذا التصور الى الفكر الفلسفي الاسلامي ، وتأثر به معظم الفلاسفة وداروا في فلكه مع محاولة منهم للتوفيق بين الآراء الأرسطية والقرآن الكريم في تناوله للذات الإلهية . وضع فلاسفة الإسلام في مسألة الذات الالهية وصفاتها مؤلفات عديدة ، وهي في مجموعها تدور في فلك الفكر الارسطي مع اضافة بعض الشروحات والاضافات ، وذلك أنهم في شرحهم لقضية التوحيد قد أخذوا بنفس الصفات والخصائص التي نادى بها أرسطو ، واذا أخذ البحث مثالا على ذلك آراء ابن سينا الذي يعد امتدادا لآراء الفارابي تجده على النحو السابق الذي ذكره أرسطو (١) حتى في اثباته لوجود الله ، وذلك عندما قال : (كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته ، من غير التفات الى غيره : فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه . أو لا يكون . فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته) (٢) ورأى ابن سينا أن علاقة الواجب بالممكن قائمة على العلة ، ذلك أن كل موجود اما واجب الوجود بذاته . أو ممكن الوجود بذاته (ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته ، أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن .

---

(١) انظر في ذلك ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، جـ٣ ، ص١٢٧٨ وما بعدها ، والفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٢٩ ومابعدها ، وابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، جـ٣ ، ص ٤٧٣ وما بعدها ، ابن سينا : النجاة ، قدم له ، دكتور/ ماجد فخري ، ص١٣٥ وما بعدها .

(٢) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور/ سليمان دنيا ، جـ٣ ، ص٤٤٧ .

فإن صار أحدهما أولى ، فلحضور شئ أو غيبته . فوجود كل ممكن هو من غيره . إما أن يتسلسل ذلك الى غير نهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضا وتجب بغيرها) (١) ذلك أن كل جملة كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها . وعلى هذا تصور الفلاسفة معنى الوحدانية على شكلين :

(١) شكل يعني البساطة وعدم تركيبه من أجزاء .

(٢) شكل آخر . وهو تصورهم للوحدانية بوحدة الفاعل في العالم .

(وهذا التصور الأرسطي لمعنى الوحدة قد فرض على الفلاسفة موقفا يتنافى مع الموقف الديني المتمثل في تصوير القرآن الكريم لهذه القضية ، ذلك أن الفلاسفة قد تصوروا الذات الالهية مجردة عن كل صفة تجعل لذات الله وجودا خارجيا ومستقلا عن التصور العقلي ، فعندهم أنه معقول الذات ، وما كان هذا حكمه فهو عاقل لذاته ، فهم لم يفهموا الوحدانية على ماجاءت في القرآن بمعنى نفي الشريك لله في عبادته ، ونفي أن يكون هناك ند أو ضد له في الوجود) (٢) .

والفلاسفة استدلوا على توحيد واجب الوجود باستدلالين :-

الاستدلال الأول :

لا بد في واجب الوجود أن يتعين ، لأنه لو لم يتعين لم يكن علة لغيره، لأن الشئ غير المتعين لا يوجد في الخارج ، وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجدا لغيره .

---

(١) انظر: ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور/ سليمان دنيا ، جـ٣ ، ص٤٥٧ وما بعدها . وابن سينا : النجاة قدم له الدكتور/ ماجد فخري ، ص ٢٦١.

(٢) الدكتور/ محمد السيد الجليند ، قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ، ص ٩٥ .

ثم أنه تعينه :-

اما أن يكون لكونه هو واجب الوجود لا غير أو لا يكون لذلك ، بل يكون لأمر غير كونه واجب الوجود . ويقول ابن سينا في تأكيده على توحيد واجب الوجود (لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين ، أو أشياء تجتمع ، لوجب بها ، ولكان الواحد منها ، أو كل واحد منها ، قبل واجب الوجود ، ومقوما لواجب الوجود . فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم)(١)، وتقريره ان ذات واجب الوجود ، لو التام من شيئين أو اشياء ، ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ، ثم حصل منها واجب الوجود ، كالمركب من العناصر البسيطة ، أو كان واجب الوجود ذا ماهية أخرى غير الوجود الواجب ، اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود ، فصارت واجب الوجود ، كانسان المتصف بالوحدة ، الصائر بذلك واحدا . كأن الواحد من أجزائه – يعني الماهية المذكورة – أو كل واحد منها – كالشيئين أو الأشياء المذكورة – قبل واجب الوجود مقوما له. هذا خلف . ومن هنا يمتنع أن يكون هناك الهان واجبان مشتركان في وجوب الوجود الذي هو تمام الماهية .

الاستدلال الثاني :

أنهما اذا اتفقا في الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه لزم أن يكون المشترك معلولا للمختص . وهذا باطل . وذلك لأن المشترك والمختص ان كان احدهما عارضا للآخر لزم أن يكون الوجوب عارضا للواجب أو معروضا له ، وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب لازما للواجب وهذا محال . لأن الواجب لا يمكن أن يكون غير واجب (٢) .

---

(١) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور/ سليمان دنيا ، جـ٣ ، ص ٤٧٢.
(٢) انظر: الدكتور/ محمد السيد الجليند ، قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ، ص ٩٦.

وإذا كان أحدهما لازما للآخر لم يجد أن يكون المشترك علة للمختص، لأنه حيث وجدت العلة وجد المعلول - فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد المختص - والمشترك في هذا وذاك ، فيلزم أن يكون ما يختص بهذا في ذاك وما يختص بذاك في هذا - وهذا ما بينه ابن سينا بقوله : (وهو أن يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره - أولى بأن يكون محالا ، لأن عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض ، والتعين معلول ايضا لغيره ، فإذن يتضاعف الافتقار الى الغير) (١) .

وقد اعترض ابن تيمية على حجج الفلاسفة المتعلقة باثبات توحيد واجب الوجود وكان اعتراضه في مجموعه الكلي قائما على أن اقيستهم مبنية على قضايا كلية لا تفيد اليقين فيها ، وذلك مثل قولهم في العلم الإلهي (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) والشئ الواحد لا يكون فاعلا وقابلا . وفصل ابن تيمية رده هذا بقوله : (فإن قولهم : (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) قضية كلية، وهم لم يعرفوا في الوجود قط شيئا واحدا من كل وجه صدر عنه - لا واحد ولا اثنان . والواحد البسيط الذي يصفون به واجب الوجود من جنس الواحد البسيط الذي يجعلونه مبدأ المركبات اذا قالوا : الانسان مركب من الحيوانية والناطقية ، وينتهي الأمر الى واحد بسيط لا تركيب فيه . فإن هذا الواحد لا يوجد الا في الذهن ، لا في الخارج) (٢) .

ذلك أن الجنس والفصل الذي يتركب بهما الشئ لا يتصور إلا في الذهن ، فيكون كل من هذه الأجزاء جزءا مما تصوره في نفسه ، ومجموعها

---

(١) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور/ سليمان دنيا ، جـ٣ ، ص ٤٦٥.
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣١٤ .

هو تمام الماهيـة المتصـورة فـي الذهـن ، والداخـل فيهـا هـو الداخـل فـي تلـك الماهية ، والخارج عنها هو الخارج عن تلك الماهية ، وتلك الماهية بحسب ما يتصوره الذهن فإذا تصور انسان ضاحكا كان الضحك جزءا من الماهية .

وكذلك فإن الفلاسفة في توحيدهم لواجب الوجود قد جـردوه عـن جميـع الصفات الثبوتية ، مثل الحياة ، والعلم ، والقدرة والكـلام (ويقولـون مـع ذلـك هو عاقل ومعقول وعقل ، ولذيذ وملتذ ولـذة ، وعاشـق ومعشـوق وعشـق ، ويقولون : إن كل صفة من هذه الصفـات هـي الأخـرى ، فـاللذه فـي العقـل ، والعقل هي العشق ...) (١) .

يستخلص البحث من هذا أن الأدلة التـي استخدمها الفلاسـفة فـي اثبـات توحيد واجب الوجود لا تصلح دليلا على وحدانية اللـه سبحانه وتعـالى وانمـا يستدل بها على وحدة الواجب العقلي الذي تصوروه بعقولهم ، وأنه ليس أكثر من تصور عقلي ذهني فبالتالي فإن تصور وحدانية الله تعالى على هذا النحـو الذي ذهب اليه ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة القائلين بهذا الاتجـاه لا أصـل لـه في كتاب ولا سنة . وقد رأينا بساطة ويقين القرآن في هذه المسـألة ، وصـدق من قال : ان اقرب الطريق الـى اللـه طريـق القـرآن الكريـم ، لأن البعـد عـن منهج القرآن الكريم والسنة النبوية يؤدي الى الحيرة والشك المبتعد عن اليقين، والمستقرئ لأحوال التاركين لكتـاب اللـه وسـنة رسـوله يلمـس هـذا بـاعتراف منهم، وذلك كاعتراف الخونجي (٢) صاحب كشف الأسرار في المنطق ، أنـه

---

(١) المصدر السابق .

(٢) الخونجـي : هـو القـاضي أفضـل الديـن محمـد بـن نـامور ابـن عبدالملـك الخونجـي الشافعي المتوفى ٦٤٩هـ ، فارسي الأصل انتقل الى مصر وتولى القضاء بهـــا =

قال عند موته : أموت وما علمت شيئا الا أن الممكن يفتقر الـى الواجـب ، ثـم قال: الافتقار وصف عدمي ، أموت وما علمت شيئا ، وغير ذلك الكثير(١) .

= انظر ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب جـ٥ ، ص ٣٣٦ ، طبعة دار الآفـاق الجديدة ، بيروت ، د. ت . والززكلي الاعلام ، جـ٧ ، ص ٣٤٤ ، طبعة دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة السادسة ، سنة ١٩٨٤م .

(١) انظر : ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، جـ٣ ، ص٣٦٢ وما بعدها .

خاتمة

في ختام هذه الدراسة عن أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي من عرض النتائج التي استخلصها البحث ، واذا كان الحديث عن نظرية المعرفة وأسسها ومدى افادتها لليقين واحدا من المواضيع التي شغلت بال المفكرين منذ أقدم النصوص الفكرية المتاحة ، فإن البحث قد ركز على اليقين من خلال نظرية المعرفة ، وما ذلك الا بهدف ابراز المنهج اليقيني .

ولقد عايش البحث تلك النصوص الفكرية المتاحة من خلال مدارسها المتعددة من متصوفة ومحدثين وأصوليين وفلاسفة ، ولم يخل التراث الديني الاسلامي ، وبخاصة في القرآن الكريم والسنة النبوية ، وفي مباحث أهل الحديث والتصوف والاصول عن البحث في أمر العلم والمعرفة ومدى افادتها لليقين ، ولاسيما حين تتحدث النصوص السماوية المقدسة عن العلم والمعرفة واليقين والدليل والبرهان ، فيبادر المفكرون والعلماء المشتغلون بعلوم الحديث والتصوف والعقيدة والفقه الى توضيح وبيان معنى العلم والمعرفة وأسسها ومدى افادتها لليقين . فكان البحث عن معنى اليقين في القرآن الكريم والسنة النبوية والمعاجم والاصطلاحات الفلسفية ، ومعنى العلم والمعرفة لدي المدارس الفكرية ، وكيفية تكوين المصطلحات والتعريفات ، حيث تبين أن لفظة اليقين في القران الكريم وردت بعدة معان ، بمعنى الموت ، والتوحيد ، وبمعنى العلم والمعرفة ، وبمعنى الثبات والثابت ، وفي مجموعها الكلي وردت بمعنى المعرفة الواضحة الذي لا لبس ولا غموض ولا شك فيها وان هذه المعاني في مجموعها الكلي تدل على عدم الشك والحيرة ، وكذلك تبين للبحث أن النظار الاسلاميين قد نهجوا منهج الأخذ بالمدلولات اللغوية في

تحديد الاصطلاحات ، وهو نهج خاص بهم ، وعليه معظم النظار الاسلاميين أمثال الباقلاني والجويني ، وأن غاية التعريفات عندهم التمييز بين المحدود وغيره ، دون الوقوف فيه على حد المعرف وماهيته وحقيقته . وهذا على نقيض الفلاسفة الذين يرون في تعريفاتهم الاصطلاحية أن الغاية من الحد هو الوقوف على ماهية الشئ المعرف وحقيقته وكذلك فان للصوفية اصطلاحات خاصة بهم ، والصوفي في مصطلحه ينطلق من معايشة لتجربة ذاتية تضم الى الذات بعدا كونيا وباطنيا معا . وتكون النتيجة في المصطلح الصوفي أنه قد تكون من المنظور الفردي الالهامي الخاص القائم على البعد الكوني والباطني .

أما عن نظرية المعرفة في القرآن الكريم ، وهي في اطارها الكلي متابعة للتفصيلات والكيفيات الناشئة عن العلاقة بين الذات والموضوع المعروف فقد احتفظ بقواعد وأسس خاصة به ، منها دعوة القرآن الكريم الى تحرير العقل من قيود التقليد والتبعية ، وبيانه لطبيعتها في انها معرفة اكتسابية، وركز بوضوح على بيان طرق وسائل المعرفة ، وعلى نسبية المعارف في العملية التحصيلية . وكذلك فان هناك تباينا بين معنى كل من العلم والمعرفة في الفكر الاسلامي ، ذلك أن المعرفة أضيق من العلم في حدوده على أن الله يعرف الانسان ويعلم كل شئ عنه أما الانسان فانه لا يتجاوز مرحلة معرفته سبحانه ولا يرقى الى العلم به فالعلم خاص له سبحانه والمعرفة حين تكون للانسان فهي من باب أولى للرب أيضا ، ومن هنا اختار الرب سبحانه وتعالى لنفسه اسم (العلم) وأخبر أن له علما ومعرفة والذي يوضح لنا هذا الاختيار الالهي للفظ العلم دون المعرفة ، لأن فعل المعرفة يقع على مفعول واحد ، تقول : عرفت الدار وعرفت زيد ، أما فعل العلم يقضي

مفعولين ، كقوله تعالى : ﴿ فإن علمتموهن مؤمنات﴾ سورة الممتحنة ، الآية : ١٠ .

إذن فمنهج البحث القرآني في المعرفة قائم على معرفة الخصائص دون الكنه والماهية ، وأكد هذا المنهج من خلال المعرفة الايمانية المتصلة باثبات وجود الله سبحانه وتعالى ، وذلك عندما حث عقولنا واحاسيسنا ووجداننا على الايمان به بعد اثبات وجوده من خلال آثاره وقدرته دون أن يطلب منا الوقوف على حقيقته وكنهه ، واكتفى بقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ﴾ سورة الشورى ، الآية : ١١ . وكذلك فان من خصائص المعرفة الحسية في القرآن الكريم أنها معرفة محكوم عليها بالتغير من قبل الشخص المدرك نفسه ، تبعا للظروف المحيطة بالشئ المدرك . وكذلك بشكل كلي أومأ القرآن الكريم الى أن المعرفة الحسية تعد احدى مقدمات الدليل العقلي ، لأننا ننطلق في معارفنا من الحسيات ، وكذلك توصل البحث أن من المبادئ اليقينية للاستدلالات البرهانية في النص القرآني المبادئ الأولية الربانية التي وردت في صورة معلومات اسمية منصبة على الأشياء العينية والمجردة على هيئة تلقينية ، ومبادئ حسية تكونت بالتأمل والبحث ، ومبادئ عقلية مجردة ولكنها بداية انطلقت من الحس .

أما بالنسبة للبرهان اليقيني في القرآن الكريم فان قيمته كامنة في اعطاء الاطمئنان وسكينة النفس ، والبرهان في القرآن الكريم مسألة موضوعية لها علاقة بالدليل حيث إنها تدور مع الدليل وجودا وعدما . وبهذا فللقرآن الكريم براهين ، منها البرهان الفطري ، والبرهان الحسي ، والبرهان العقلي

والبرهان الجدلي ، والبرهان الاعجازي ، وكلها تقوم على مقدمات أولية ضرورية بحكم الحس والعقل والفطرة السليمة والوحي ؟

وأما مفكرو الاسلام من صوفية ومحدثين وأصوليين فان أبحاثهم لم تخل من الدرس في المعرفة والبحث عن اليقين فيها . واليقين عند الصوفية مرتبط بمدى موافقته لما في القرآن الكريم ، ووضعوا أسس الدرس العلمي للمعارف الواردة على قلب العارف ، من خلال التجربة الذاتية ، والتأمل في اعماق الذات بافتراض المعارف التي ترد اليهم من خلال حواراتهم ومناقشاتهم . ومن هنا نظر الى اليقين على أنه عبارة عن تصديق لم يبق معه مجال للشك لأنه تيقن بمعرفة الحقيقة . وكذلك وصل البحث الى نتيجة مفادها أن المعرفة الصوفية في خطها الأساسي منطلقة من العقل العلمي ، وأن آداة المعرفة فيها قد تكون حسية أو عقلية أو وجدانية أما المعرفة الواردة بعد الدخول في التصوف كطريقة ، والتي هي الواردات الالهية ، أو العلوم الوهبية فان أداتها القلب .

ثم ظهرت مدرسة المحدثين واخذت بدراسة البراهين والمناهج اليقينية من خلال منهج خاص بهم ، وهو منهج قائم على تقصي اليقين ، وذلك من خلال مبدأين رئيسيين وهما : مبدأ الجرح ، ومبدأ التعديل الذي يعادل مبدأ الشك مقدم على اليقين لدى الفلاسفة ، وقد استخدموا في هذا المنهج العقل والحس معا ، وفي قضية التواتر يكون اليقين في التصديق قائما على حكم العقل والحس معا ، ذلك أن العقل يحكم بحصول الأثر المعين الدائر مع المؤثر ، وبالتالي فان حكمها كحكم القضايا التجريبية .

أما مبدأ الجرح مبدأ التعديل فقد يأتي كجزء متمم ومكمل لقضية التواتر ، ويؤخذ بمنهج خاص به منهج يتعلق بنقد المتن ، ومنهج يتعلق بالنقد الخارجي .

أما الفلاسفة في براهينهم فهم متأثرون بأصول الترجمة من الاغريق شكلا ومضمونا ، وذلك عندما نظروا الى القياس البرهاني الأرسطاليسي على أنه أرقى صور الاستدلال في القضايا المتعلقة بعالم لغيب والشهادة ، وأن قضاياهم البرهانية كلية ، وتبين أن هذه المبادئ الأولية الكلية التي تعد كمقدمات في البرهان تناقض العقل والطبيعة والبديهة وأن القضايا الأولية لا بد أن تبدأ بالجزء ، وهذا ما لمسناه في القرآن الكريم والعلوم التجريبية . وكان على الآخذين بآراء أرسطو في القياس البرهاني أن يوفقوا بين الدين والفلسفة وبين جذورهم الايمانية ، ابتداء باثبات وجود الله وتوحيده ، وانتهاء بالبعث والجزاء والعقاب ، ولكن جهدهم هذا باء بالفشل ، وذلك لاضطراب أدلتهم واستدلالاتهم واقيستهم التي اعتمدوا عليها ، وبالتالي تهاوت أمام العقل والبديهة والفطرة ومنهج القرآن الكريم .

وكذلك المتكلمون في استدلالاتهم المتعلقة بالمسائل الغيبية ، قد أخذوا بطرق شبيهة بطرق الفلاسفة إن لم تكن هي هي ، وذلك مثل دليل التمانع في الاستدلال على وحدانية الله سبحانه وتعالى ، وهم في منهجهم هذا كانوا معتمدين على المنهج الجدلي والتأويلي والخطابي وبالتالي قد تهاوت أدلتهم كأدلة الفلاسفة أمام منهج القرآن الكريم .

وبهذا يكون البحث قد استنتج أن معظم البراهين والأقيسة المنطقية الاغريقية والكلامية قد تساقطت أمام العقل البديهي والنظري ، وكذلك تهاوت أمام أدلة وبراهين القرآن الكريم ، وبالتالي أبرز البحث المنطق القرآني أو الاسلامي ، وابرز معه الشخصية الاسلامية المستقلة بمنهجها الخاص بها .

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم :

الآمدي : سيف الدين (٥٥١ - ٦٣٦ هـ)

- الإحكام في أصول الأحكام ، طبعة دار الحديث ، مصر ، نسخة مصورة، د.ت ، ابراهيم الباجوري : الشيخ .
- على متن السلم في فن المنطق للامام الأخضري ، طبعة المطبعة الأزهرية المصرية ، مصر ، الطبعة الثانية ، سنة ١٣٢٤هـ .

أحمد بن حنبل :

- مسند الامام أحمد ، طبعة المطبعة الميمنية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣١٣هـ - ٦ مجلدات .

حمد علي الملا :

- دراسة في علم العقيدة الاسلامية في ضوء الكتاب والسنة ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، طبعة دار اليمامة ، دمشق .

أحمد عمر هاشم ، دكتور :

- قواعد أصول الحديث ، طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ، سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

الأحمد نكري : عبدالنبي عبدالرسول

- جامع العلوم في اصطلاحات الفنون ، الملقب بدستور العلماء ، طبعة مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م .

أرسطو :

- منطق أرسطو ، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، طبعة وكالة المطبوعات ، الكويت ، ودار القلم ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٠م .

الأزميري مع منلاخسرو :

- مرآة الأصول ، طبعة دار الطباعة العامرة ، مصر ، سنة ١٣٠٩هـ .

الأسنوي : جمال الدين عبد الرحيم

- نهاية السول ، شرح منهاج الوصول في علم الأصول ، طبعة مطبعة محمد علي صبيح ، مصر ، د.ت .

الأشعري : الإمام

- أصول أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. محمد السيد الجليند ، طبعة مكتبة التقدم ، مصر ، د. ت .

أمير بادشاه : محمد أمين

- تيسر التحرير ، طبعة مصطفى الحلبي ، مصر ، سنة ١٣٥١هـ .

الأنصاري : عبد العلي محمد بن نظام الدين

- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ، طبعة المطبعة الأميرية ، مصر ، سنة ١٣٤٢هـ .

ابن باجه :

- تعليقات في كتاب باري أرميناس ، ومن كتاب العبارة لأبي نصري الفارابي ، تحقيق د. محمد سليم سالم ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، ١٩٧٦م .

الباقلاني : أبو بكر محمد بن الطيب ، ت ٤٠٣هـ .

- التمهيد ضبطه وقدم له الدكتور / محمود محمد الخضيري ، والدكتور / محمد عبد الهادي أبو ريدة ، طبعة دار الفكر العربي ، مصر ، سنة ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م .
- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر ، طبعة مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- الإنصاف ، تحقيق الامام محمد زاهد الكوثري ، طبعة مؤسسة الخانجي ، مصر ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م .

أبوالبركات البغدادي :

- المعتبر في الحكمة والطبيعيات والإلهيات ، طبعة حيدر آباد ، الهند ، سنة ١٣٥٧ هـ .

البغـوي :

- شرح السنة ، طبعة المكتب الاسلامي ، عمان ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

أبو بكر محمد الكلاباذي :

- التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق / مجمود أمين النواوي ، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، الطبعة الثانية ، سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

البيهقـي :

- الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة ، طبعة السلام العالمية مصر ، د.ت .

- السنن الكبرى ، طبعة دار المعرفة ، بيروت (نسخة مصورة عن طبعة حيدر آباد) ، الهند ، دائرة المعارف العثمانية ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٤٤هـ - ١٥٥هـ - ١١ مجلد .

الترمـــذي :

- سنن الترمذي ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، ومحمد فؤاد عبدالباقي ، وإبراهيم عطوة عوض ، طبعة دار الفكر ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٥٦هـ - ٥ مجلدات .
- الكلام على معنى لا إله إلا الله ، طبعة حسان ، مصر ، د.ت .

التفتازانـــي :

- حاشية التفتازاني على العضد ، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .
- شرح المقاصد ، تحقيق د. عبدالرحمن عميرة ، طبعة عالم الكتب ، بيروت ومكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م .

تقي الدين بن دقيق العيد :

- الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة من الصحاح ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، سنة ١٩٨٦م .

التهانوي : محمد علي الفاروقي (ت ١٢٠٠ هـ)

- كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق الدكتور/ لطفي عبدالبديع ، ترجمة الدكتور/ عبدالنعيم محمد حسنين ، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، مصر ، سنة ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م .

ابن تيمية : تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام

- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ، تصحيح وتعليق محمد بن عبدالرحمن بن قاسم ، نسخة مصورة ، د.ت .
- درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، توزيع مكتبة ابن تيمية ، مصر ، د.ت .
- الرد على المنطقيين ، طبعة المطبعة القيمة ، بمباي ، سنة ١٣٦٨هـ – ١٩٤٩م .
- الصفدية ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، الطبعة الثانية ، سنة ١٤٠٦هـ ، الرياض، طبع على نفقة أحد المحسنين (نسخة مصورة د. مكان الطبع).
- الفرقان بين الحق والباطل ، تقديم وتحقيق الشيخ / حسين يوسف غزال ، طبعة دار إحياء العلوم ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م .
- المسودة في اصول الفقه ، تحقيق / محمد محب الدين ، طبعة مكتبة المدني ، القاهرة ، د.ت ، طبع على نفقة الشيخ علي بن الشيخ عبدالله آل ثاني .
- منهاج السنة النبوية ، تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم ، طبعة مكتبة ابن تيمية ، مصر ، الطبعة الثانية ، سنة ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩ م .
- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م .
- نقض المنطق ، تحقيق الشيخ/ محمد عبدالرازق حمزة ، والشيخ / سليمان ابن عبدالرحمن الصنيع ، صححه / محمد حامد الفقي ، طبعة مكتبة السنة المحمدية ، القاهرة ، د.ت .

الجرجاني : الشـــريف

- شرح المواقف ، طبعة استنبول ، د.ت .

جعفر آل ياسين ، دكتور :

- فيلسـوف عـالم ، طبعـة دار الأندلس ، بيروت ، الطبعـة الأولـى ، سـنة ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م .
- الفـارابي فـي حـدوده ورسـومه ، طبعـة عـالم الكتـب ، بـيروت ، الطبعـة الأولى، سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- المنطق السينوي ، طبعة دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعـة الأولـى ، سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

جلال محمد عبد الحميد موسى ، دكتور :

- منهـج البحـث العلمـي عنـد العـرب ، طبعــة دار الكتـاب اللبنـاني ، سـنة ١٩٨٢م ، بيروت .

جميل صليبا ، دكتور :

- تاريخ الفلسفة العربية ، طبعة دار الكتاب اللبناني ، بيروت، سنة ١٩٨١م.
- المعجم الفلسفي ، طبعة دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، سنة ١٩٨٢م .

جورج طرابيشي :

- معجـم الفلاسـفة ، طبعـة دار الطليعـة ، بيروت ، الطبعـة الأولـى ، سـنة ١٩٨٧م .

الجويني : إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد (٤١٩-٤٧٨هـ)

- البرهـان فـي اصـول الفقـه ، تحقيـق د. عبدالعظيـم الديـب ، طبعـة مطـابع الدوحة الحديثة ، قطر .

- كتاب الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق / أسعد تميم ، طبعة مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م .
- الكافية في الجدل ، تحقيق الدكتورة/ فوقية حسين ، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، سنة ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م .

الحارث المحاسبي :

- شرف العقل وماهيته ، تحقيق/ مصطفى عبدالقادر عطا ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م .
- العقل وفهم القرآن ، تحقيق د. حسين القوتلي ، طبعة دار الكندي ، ودار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م .
- الوصايا ، تحقيق/ عبدالقادر أحمد عطا ، طبعة مكتبة محمد علي صبيح ، مصر ، د.ت .

حامد طاهر ، دكتور :

- مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، طبعة هجر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان ، مصر ، سنة ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م .

أبن حجر العسقلاني :

- فتح الباري ، شرح صحيح البخاري ، تحقيق/ محمد فؤاد عبدالباقي ، ومحب الدين الخطيب ، طبعة المطبعة السلفية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٧٩هـ ، ١٤ مجلد .

أبو الحسين البصري :

- المعتمد في أصول الفقه ، قدم له وضبطه الشيخ/ خليل المسي ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م .

حسين القوتلي ، دكتور :

- التصوف العقلي في الاسلام ، طبعة دار اقرأ للطباعة والترجمة والنشر والخدمات الاعلامية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٩٧هـ - ١٩٨٨م .

الخضري ، الشيخ :

- أصول الفقه ، طبعة المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، د.ت .

ابن خلدون :

- المقدمة ، طبعة دار القلم ، بيروت ، الطبعة السادسة ، سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

الخوارزمي :

- مفاتيح العلوم ، طبعة إدارة الطباعة المنيرية ، القاهرة / د.ت .

راجح عبد الحميد الكردي ، دكتور :

- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، رسالة دكتوراه نوقشت في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر ، القاهرة ، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

الرازي والصفوي : جعفر بن محمد بن علي الرازي ، وعيسى بن محمد بن عبد الله الأيجي الصفوي :

- شرح الغرة في المنطق ، طبعة دار المشرق ، بيروت ، سنة ١٩٨٣م .

الرازي : فخر الدين .

- المحصول في علم أصول الفقه ، تحقيق د. طه جابر فياض ، طبعة جامعة الامام محمد بن سعود ، الرياض ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .

- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، مراجعة / طـه عبدالرؤوف سعد ، طبعة دار الكتاب العربي ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.
- مناقب الإمام الشافعي ، تحقيق د. أحمد حجازي السقا ، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٦م .

الراغب الأصفهاني : أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل (ت ٥٠٢هـ)

- كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة ، تحقيق ودراسة د. أبواليزيد العجمي ، طبعة دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر ، الطبعة الثانية ، سنة ١٤٠٨هـ–١٩٨٧م .

ابن رشـد :

- البرهان ، تحقيق د. محمود قاسم ، مراجعة د. تشارلس بترورث ، ود. أحمد عبدالمجيد هريدي ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨٢م .
- تفسير ما بعد الطبيعة ، طبعة الكنيسة الكاثوليكية ، بيروت ، سنة ١٩٤٨م.
- تلخيص منطق أرسطو ، تحقيق / جيرار جهامي ، طبعة المكتبة الشرقية بيروت ، سنة ١٩٨٢م .
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، صححه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبدالجواد عمران ، طبعة المكتبة المحمودية التجارية ، مصر ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٣٨٨هـ – ١٩٦٨م .

ريشـر : نيقولا

- تطور المنطق العربي ، ترجمة د. محمد مهران ، طبعة دار المعارف ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٥م .

الزبيدي : السيد محمد الحسيني

- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ، طبعة دار الفكر ، مصر ، (نسخة مصورة د.ت) .

الزركشـــي : محمد بن بهادر بن عبد الله

- البحر المحيط (مخطوط) بمعهد المخطوطات العربيـة ، الكويت ، تحت رقم ١٥٢٤ ، الفقه وأصوله .

الزركلي : خير الدين

- الأعـلام ، طبعـة دار العلـم للملاييـن ، بـيروت ، الطبعـة السادسـة ، سـنة ١٩٨٤م .

زكي نجيب محمود ، دكتور :

- المنطـق الوضعـي ، طبعـة مكتبـة الأنجلو المصريـة ، مصـر ، الطبعـة الخامسة ، سنة ١٩٧٣م .

الزمخشري : أبو القاسم جار الله محمود بن محمد الزمخشري الخوارزمي

- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، طبعـة دار المعرفة ، بيروت ، د.ت .

سالمون : ويزلي .

- المنطق ، ترجمة وتعليق د. جلال موسى ، تقديم د. محمد على أبو ريان ، طبعة الشركة العالمية للكتاب ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٦م .

سامي نصر لطفي ، دكتور :

- كتاب علم الأولياء ، طبعة مكتبة الحرية ، مصر ، د.ت .

السبكي : علي بن عبد الكافي (ت ٧٥٦ هـ)
- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول الى علم الأصول للقاضي البيضاوي ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

السرخسي : أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل
- أصول السرخسي ، حقق أصوله أبوالوفا الأفغاني ، طبعة دار المعرفة ، بيروت سنة ١٩٧٣م - ١٣٩٣هـ .

سعاد الحكيم ، دكتورة :
- المعجم الصوفي ، طبعة مكتبة دندرة للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠١هـ-١٩٨١م .

السهروردي :
- حكمة الاشراف ، نشرة هنري كوربان ، طبعة إيران ، سنة ١٩٥٢م .
- البرهان (من كتاب الشفاء) تحقيق د. عبدالرحمن بدوي ، طبعة مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، سنة ١٩٥٤م .

ابن سينا : أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا .
- الاشارات والتنبيهات ، تحقيق د. سليمان دنيا ، طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ، سنة ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م .
- تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، تحقيق د. حسن عاصي ، طبعة دار قابس ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٦م - ١٤٠٦هـ .
- عيون الحكمة ، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، طبعة وكالة المطبوعات ، الكويت ، ودار القلم ، بيروت ، سنة ١٩٨٠م .
- كتاب الشفاء ، المنطق ، المدخل ، تحقيق الدكتور/ ابراهيم مدكور ، طبعة وزارة المعارف العمومية ، القاهرة ، سنة ١٩٥٢م .

- منطق المشرقين ، طبعة المكتبة السلفية ، مصر ، سنة ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م .
- النجاة ، تقديم الدكتور/ ماجد فخري ، طبعة مطبعة دار الآفاق ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- الهداية ، تحقيق الدكتور/ محمد عبده ، طبعة مكتبة القاهرة الحديثة ، مصر ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٧٤م .

السيوطي : جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بر (٨٤٩ - ٩١١ هـ)

- تدريب الراوي ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، علق عليه الدكتور/ علي سامي النشار ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، د.ت .

الشاطبي : أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي

- الاعتصام ، طبعة دار الفكر ، ومكتبة الرياض الحديثة ، الرياض ، د.ت .
- الموافقات ، وقد عنى بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه محمد عبدالله دراز، الطبعة الثانية ، سنة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م (نسخة مصورة عن طبعة دار الفكر العربي ، مصر) .

الشافعي : محمد بن إدريس (١٥٠ - ٢٠٤ هـ)

- الرسالة ، تحقيق/ أحمد محمد شاكر ، طبعة مكتبة دار التراث ، مصر ، الطبعة الثانية ، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

شعبان محمد إسماعيل ، دكتور :

- أصول الفقه ، تاريخه ورجاله ، طبعة دار المريخ ، الرياض ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

الشنقيطي : عبد الله بن إبراهيم العلوي

- نشر البنود على مراقي السعود ، الناشر اللجنة المشتركة لنشر التراث الاسلامي بين حكومتي المملكة المغربية وحكومة دولة الامارات العربية المتحدة .

الشهرزوري : أبوعمرو عثمان بن عبد الرحمن

- علوم الحديث لابن الصلاح ، تحقيق/ نور الدين عتر ، طبعة دار الفكر ، سوريا ، طبعة مصورة ، سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

صفدي الدين الهندي :

- نهاية الوصول في دراية الأصول ، مخطوط بمعهد المخطوطات العربية ، مصر ، تحت رقم ١٢٤ أصول الفقه .

عبد الجبار : أبو الحسن (ت ٤١٥ هـ)

- المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق الدكتور/ محمد مصطفى حلمي ، والدكتور/ أبوالوفا الغنيمي ، والدكتور/ ابراهيم مدكور ، طبعة المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م .
- المحيط بالتكليف ، تحقيق/ محمد السيد عزمي ، مراجعة الدكتور/ أحمد فؤاد الأهواني ، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، مصر ، د.ت .

عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد ، دكتور :

- مباحث العلة في القياس ، طبعة دار البشائر الاسلامية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

عبد الرحمن بدوي ، دكتور :

- الموسوعة الفلسفية ، طبعة المؤسسة العربيـة للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٤م ، بيروت .

عبد الرحمن حسن حنبكة ، دكتور :

- ضوابط المعرفة ، طبعة دار القلم ، دمشق ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

عبد السلام بن عبد العلي ، وسالم يفوت ، دكتور :

- درس الأبيستمولوجيا ، طبعـة دار توبقـال للنشـر ، المغـرب ، الطبعـة الثانيـة ، سنة ١٩٨٨م .

عبد الكريم غلاب :

- صراع المذهب والعقيدة في القرآن ، طبعة دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، سنة ١٩٧٣م .

عبد اللطيف السبكي : الشيخ

- تاريخ التشريع الاسلامي ، طبعة مطبعة الاستقامة ، مصر، سنة ١٩٤٩م.

ابن عربي : محي الدين

- إنشاء الدوائر ، ويليه عقلة المستوفر ، طبعة ليدن ، سنة ١٣٣٩هـ .
- تحفة السفرة إلى حضرة البررة ، تحقيق/ رياض المالح ، طبعة دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، سنة ١٩٧٣م .
- الفتوحات المكية ، طبعة دار الفكر ، مصر (نسخة مصورة د.ت)
- الوصايا ، طبعة دار صعب ، بيروت ، د.ت .

عفيفي عبد الفتاح طبارة ، دكتور :

- روح الدين الإسلامي ، طبعـة دار العلـم للملاييـن ، بـيروت ، الطبعـة العشرون ، سنة ١٩٨٠م .

أبو العلا عفيفي ، دكتور :

- التصوف ، الثورة الروحية في الاسلام ، طبعة دار المعارف ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٦٣م .

ابن العماد الحنبلي : أبو الفلاح عبد الحي

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، طبعة دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، د.ت .

عوض الله حجازي ، دكتور :

- المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ، طبعة دار الطباعة المحمدية ، مصر ، الطبعة الرابعة ، سنة ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م .

عيسى منون :

- نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول ، طبعة إدارة الطباعة المنيرية ، مصر ، الطبعة الأولى ١٣٤٥هـ .

عياض بن موسى التحصبي :

- الإلماع إلى معرفة أصول الرواية ، وتقيد السماع ، تحقيق/ السيد أحمد صقر ، طبعة دار التراث ، والمكتبة العتيقة ، تونس ، الطبعة الثانية ، د.ت .

الغزالي : حجة الاسلام محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)

- احياء علوم الدين ، طبعة عيسى الحلبي ، مصر ، سنة ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م .
- الاقتصاد في الاعتقاد ، تحقيق الشيخ/ محمد مصطفى أبوالعلا ، طبعة مكتبة الجندي ، القاهرة ، د.ت .

- ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل ، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور/ محمود حمدي زقزوق ، طبعة مكتبة الأزهر ، مصـر ، الطبعـة الأولـى ، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- شرف العقل وماهيته ، تحقيق/ مصطفى عبدالقادر عطا ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ، تحقيق الدكتور/ حمد الكبيسي ، طبعة مطبعة الارشاد ، بغداد ، سنة ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م (من مطبوعات وزارة الأوقاف العراقية) .
- القسطاس المستقيم ، تحقيق/ فيكتور شلحت ، طبعة دار المشرق ، بيروت، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٨٣م .
- المستصفى من علم الأصول ، طبعة المكتبـة التجاريـة الكبرى ، مصـر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م .

الفارابي : أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان

- إحصاء العلوم ، صححه ووقف علـى طبعـه وصـدره بمقدمـة مـع التعليـق عليه/ عثمان محمد أمين ، طبعة مكتبة الخانجي ومطبعة السعادة ، مصر، سنة ١٣٥٠هـ - ١٩٣١م .
- الألفـاظ المسـتعملة فـي المنطـق ، تحقيـق/ محسـن مهـدي ، طبعـة دار المشرق، بيروت ، الطبعة الثانية ، د.ت .
- التعليقـات ، تحقيـق الدكتـور/ جعفـر آل ياسـين ، طبعـة دار المنـاهل ، بيـروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٨هـ .
- كتاب العبارة ، تحقيق/ محمد سـليم سـالم ، طبعـة الهيئـة المصريـة العامـة للكتاب ، مصر ، سنة ١٩٧٦م .

- المنطق عند الفارابي ، تحقيق الدكتور/ رفيق العجم ، طبعة دار المشرق ، بيروت ، سنة ١٩٨٥م .

الفاكهي وإخوان الصفا وابن سينا :

- الحدود في ثلاث رسائل ، تقديم وإعداد الدكتور/ عبداللطيف العبد ، طبعة دار النهضة العربية ، مصر ، سنة ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .

ضروم : أريك

- الانسان بين الجوهر والمظهر ، ترجمة سعد زهران ، مراجعة لطفي فهيم، من سلسلة عالم المعرفة ، طبعة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .

أبو الفرج بن الطيب :

- تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس ، تحقيق الدكتور/ كوامي جيكي ، طبعة دار المشرق ، بيروت ، د.ت .

الفيروز آبادي : أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت٤٧٦هـ)

- اللمع في أصول الفقه ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

الفيروز آبادي : مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)

- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، تحقيق/ عبدالعليم الطحاوي ، طبعة المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، لجنة احياء التراث الاسلامي ، القاهرة ، سنة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م .

القاشاني : عبد الرزاق (ت ٧٣٠هـ - ١٣٢٩م)

- اصطلاحات الصوفية ، تحقيق الدكتور/ محمد كمال جعفر ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨١م .

ابن قتيبة : أبومحمد عبدالله بن مسلم

- تأويل مختلف الحديث ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

ابن قدامة الدمشقي : موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد

- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الامام أحمد بن حنبل ، طبعة مكتبة المعارف ، الرياض ، الطبعة الثانية ، سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

القزويني : نجم الدين علي بن عمر بن علي

- شرح الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية ، شرحها/ علي مصطفى الغرابي ، طبعة مكتبة الحسين التجارية ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٢٦٩هـ - ١٩٥٠م .

القشيري : عبد الكريم

- الرسالة القشيرية ، تحقيق الدكتور/ عبدالحليم محمود ، ومحمود بن الشريف ، طبعة دار الكتب الحديثة ، مصر ، د.ت .

ابن القيم : شمس الدين أبو عبد الله محمد

- اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية ، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه الدكتور/ علي بن محمد الدخيل الله ، طبعة دار العاصمة ، الرياض ، النشرة الأولى ، سنة ١٤٠٨هـ .
- إغاثة اللهفان من مكايد الشيطان ، طبعة دار التراث العربي ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- التبيان في أقسام القرآن ، طبعة مكتبة المتنبي ، القاهرة ، د.ت .

- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، تحقيق الدكتور/ علي بن محمد الدخيل الله ، طبعة دار العاصمة ، الرياض ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٨هـ .
- الفوائد ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .
- مدارج السالكين ، تحقيق/ محمد حامد الفقي ، طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ، سنة ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
- مفتاح دار السعادة ، طبعة مكتبة المتنبي ، القاهرة ، د.ت .

كانت : عمانويل

- مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما ، ترجمة الدكتورة/ نازلي إسماعيل حسين ، ومراجعة الدكتور/ عبدالرحمن بدوي ، طبعة دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، سنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م .

ابن كثير : الحافظ

- الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث ، تأليف/ أحمد محمد شاكر ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

الكندي : أبويوسف يعقوب بن إسحاق (ت ٢٦٠هـ - ٨٧٣م)

- رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، تحقيق الدكتور/ محمد عبدالهادي أبو ريدة ، الطبعة الثانية ، طبعة مكتبة حسان ، مصر ، د.ت .

كوربان : هنري

- تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصير مروة ، وحسن قبيس ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٧٧م .

كوليه : إزفلد

- المدخل الى الفلسفة ، ترجمة الدكتور/ أبو العلا عفيفي ، طبعة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، سنة ١٩٤٣م .

لجنة من العلماء الأكاديميين السوفيتيين

- الموسوعة الفلسفية ، إشراف/ روزنتال ، وب . يودين ، ترجمة محمد كرم ، طبعة دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٨١م .

ماكوفسكي : الكسندر

- تاريخ علم المنطق ، ترجمة/ نديم علاء الدين ، وابراهيم فتحي ، طبعة دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٧م .

ماهر عبد القادر محمد ، دكتور :

- فلسفة العلوم والمنطق الاستقرائي ، طبعة دار النهضة العربية ، بيروت ، سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

محمد أبو زهرة :

- المذاهب الاسلامية ، طبعة دار الفكر العربي ، مصر ، د.ت .

محمد البهي ، دكتور :

- الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، طبعة مكتبة وهبة ، مصر ، الطبعة السادسة ، سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

محمد السيد الجليند ، دكتور :

- الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ، طبعة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، مصر ، سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .
- تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين ، طبعة مكتبة الزهراء ، مصر ، سنة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .

- قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ، مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية ، طبعة مكتبة الشباب ، مصر ، الطبعة الرابعة ، سنة ١٩٨٦م .
- نظرية المنطق بين فلاسفة الاسلام واليونان ، طبعة مطبعة التقدم ، مصر ، الطبعة الثانية ، سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م .

محمد جمال الدمشقي : الشيخ

- كتاب دلائل التوحيد ، تقديم ومراجعة/ محمد حجازي ، طبعة مكتبة الثقافة الدينية ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

محمد رشيد رضا :

- الوحي المحمدي ، طبعة الزهراء للاعلام العربي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

محمد شمس الدين إبراهيم سالم ، دكتور :

- تيسر القواعد المنطقية ، شرح للرسالة الشمسية ، طبعة مطبعة حسان ، مصر ، الطبعة الرابعة ، سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

محمد علي الجندي ، دكتور :

- التقييم الإيستمولوجي والمنهجي لمساهمات العلماء المسلمين واضافاتهم في العلوم الرياضية والطبيعية ، محاضرة ألقيت في ندوة (قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي) .

محمد الغزالي ، الشيخ :

- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، طبعة دار الشروق ، بيروت والقاهرة ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .

محمد غلاب ، دكتور :

- نظرية المعرفة عند مفكري الاسلام ، طبعة الدار المصرية للتأليف والنشر ، مصر ، د.ت .

محمد فتحي الشنيطي ، دكتور :

- المعرفة ، طبعة مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، سنة ١٩٥٦م .
- مبحث في الفهم الانساني لجون لوك ، مجلة تراث الانسانية ، المجلد الرابع ، طبعة الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، د.ت .

محمد فؤاد عبد الباقي :

- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، طبعة دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د.ت .

محمد مصطفى شلبي :

- تعليل الأحكام ، طبعة دار النهضة العربية ، بيروت ، سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

محمود السعيد الكردي ، دكتور :

- أثر القرآن على منهج التفكير النقدي عند ابن تيمية ، طبعة الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، ليبيا ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٩٥هـ - ١٩٨٦م .

محمود فهمي زيدان ، دكتور :

- الاستقراء والمنهج العلمي ، طبعة دار المعرفة ، اسكندرية ، سنة ١٩٨٨م .

محمود قاسم ، دكتور :

- موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية ، محاضرة عامة ألقيت في جامعة أم درمان بالسودان ، للعام الجامعي ١٩٦٨م ، ١٩٦٩م ، طبعة مكتبة مخيمر ، مصر ، د.ت .

مجمع اللغة العربية :

- المعجم الفلسفي ، طبعة الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

مراد وهبة :

- المعجم الفلسفي ، طبعة دار مأمون للطباعة ، مصر ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٧٩م .

مسلم :

- صحيح مسلم ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، سنة ١٩٨٩م - ١٤٠٩هـ .

مصطفى جمال الدين :

- القياس ، حقيقته وحجيته ، طبعة النجف ، بغداد ، سنة ١٩٧٢م .

مصطفى عبد الرازق :

- تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، طبعة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، سنة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م .

مهدي فضل الله ، دكتور :

- آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق ، طبعة دار الاندلس ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- الاجتهاد والمنطق الفقهي في الاسلام ، طبعة دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٧م .

المنذري : الحافظ

- الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ، ضبط وتعليق مصطفى محمد عمارة ، طبعة دار احياء التراث العربي ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م .

ابن منظور :

- لسان العرب ، طبعة دار المعارف ، مصر ، د.ت .

موفق الدين الدمشقي :

- روضة الناظر .

النشار : علي سامي ، دكتور :

- مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، طبعة دار المعارف ، مصر ، الطبعة الرابعة ، سنة ١٩٧٨م .

النشار : مصطفى

- نظرية العلم الأرسطية طبعة دار المعارف ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٦م .
- نظرية المعرفة عند أرسطو ، طبعة دار المعارف ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٥م .

نظيف : مصطفى ، دكتور

- الحسن بن الهيثم ، في بحوثه وكشوفه البصرية ، القاهرة . طبعة مطبعة نوري ، الجزء الأول ١٩٤٢م ، الجزء الثاني ١٩٤٣م .

النيسابوري : نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين القمي

- شرح مختصر المنتهى للنيسابوري (مخطوط) في معهد المخطوطات العربية ، الكويت ، تحت رقم ١٧٩٨ الفقه وأصوله .

- غرائب القرآن ورغائب الفرقان ، تحقيق ومراجعة/ إبراهيم عطوة عوض ، طبعة الحلبي ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٨١هـ - ١٩٦٢م .

النيسابوري : أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد

- كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ، الكلام في الجوهر ، طبعة ليدن ، د.ت .

النيسابوري : الإمام الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ

- المستدرك على الصحيحين ، طبعة دار المعرفة ، بيروت (نسخة مصورة عن طبعة حيدر آباد) ، الهند ، دائرة المعارف العثمانية ، الطبعة الأولى، سنة ١٣٣٤هـ - ٥ مجلدات .
- معرفة علوم الحديث ، تحقيق الدكتور/ السيد معظم حسين ، طبعة مكتبة المتنبي ، القاهرة ، د.ت .

الهيثمي : نور الدين علي بن أبي بكر

- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين العراقي وابن حجر ، طبعة مكتبة القدسي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٥١هـ ، ١٠ مجلدات .

هيدغر : مارتن

- مبدأ العلة ، ترجمة الدكتور/ نظير جاهل ، طبعة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤١١هـ - ١٩٩١م .

ابن الوزير الصنعاني :

- ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

- إيثار الحق على الخلق ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

وهبة الزحيلي ، دكتور :

- أصول الفقه الاسلامي ، طبعة دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

يوسف القرضاوي ، دكتور :

- كتاب كيف نتعامل مع السنة النبوية ، معالم وضوابط ، طبعة دار الوفاء ، مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .

الفهـــرس

الموضـــوع	الصفحـــة

رقم الإيداع ٧٤١٦/٩٣